المنظمة العربية للترجمة

ريتشارد رورتي

الفلسفة ومرآة الطبيعة

ترجمة

د. حيدر حاج اسماعيل

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة
ومرآة الطبيعة

المنظمة العربية للترجمة

ريتشارد رورتي

الفلسفة ومرآة الطبيعة

ترجمة

د. حيدر حاج اسماعيل

مراجعة

ربيع شلهوب

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
رورتي، ريتشارد
الفلسفة ومرآة الطبيعة/ ريتشارد رورتي؛ ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب.
574 ص. - (فلسفة)
بيبليوغرافيا: ص 539 - 556.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1626-9
1. الفلسفة الحديثة. 2. البراجماتية. أ. العنوان. ب. حاج اسماعيل، حيدر (مترجم). ج. شلهوب، ربيع (مراجع). د. السلسلة.
190

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2009

المحتويات

القسم الأول
جوهرنا الزجاجي

القسم الثاني
الانعكاس في المرآة

القسم الثالث
الفلسفة

مقدمة المترجم

I

لنبدأ من العنوان: **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (*Philosophy and the Mirror of Nature*)، فماذا نقرأ فيه مما لابد أن يكون له صلة بأطروحة الكتاب؟ وماذا يمكن أن نستشفّ؟ أو ما يمكن أن يتلامح أمامنا، للوهلة الأولى؟ نجيب فوراً فنقول: إن ريتشارد رورتي (Richard Rorty) وظّف استعارةً كان المشبّه به فيها محذوفاً، ألا وهو العقل أو الروح أو الفضاء الداخلي للإنسان، واستبدله بكلمة الفلسفة التي كانت ومازالت تعتبر عند بعض الباحثين والدارسين والمؤرخين، منذ سقراط الحكيم، شأناً عقلياً بامتياز. إذاً، يريدنا العنوان، أو صاحب العنوان أن نقدِّر أن الكتاب يدور حول تشبيه العقل بمرآة للطبيعة، وبالتالي هو مثل كل مرآة، يعكس أشياء الطبيعة وظواهرها، فيؤلف لها صوراً تطابقها تمام المطابقة، أو نقول: تكون وإيّاها على هُويّات واحدة. ويبدو أن صاحب الكتاب قصد بالصور الموجودة في العقل، أو التي حصل التوهّم بوجودها، ما أسماه الفلاسفة الذين تقدّموه وبعضٌ ممن مازال حيّاً في زمانه بـ «الأفكار». بكلام آخر نقول: هناك أفكار في عقولنا تمثِّل العالم الخارجي،

أشياءه، وظواهره أصدقَ تمثيل. وهذا ما تقول به الإبستيمولوجيا نظرية المعرفة وفلاسفتها.

بنى رورتي نقده للإبستيمولوجيا على قراءته لتاريخ الفلسفة الحديثة. وتبدأ قراءته بإنشاء تقابل حاد بين وضعية الفلسفة القديمة ووضعية الفلسفة الحديثة. وإذا جاز لنا أن نستخدم مفهوم أرسطو للمعرفة قديماً، ومفاده أن المعرفة بشيء تتطلب المعرفة بعلله الأربع، وهي: العلّة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، يمكننا أن نقول إن المعرفة الحديثة اقتصرت على البحث عن العلّتين المادية والفاعلة للأشياء والظواهر، بخاصة بعد نشوء علم الفيزياء على أيدي إسحق نيوتن (Isaac Newton) البريطاني وغاليليو غاليليه (Galileo Galili) الإيطالي. يضاف إلى ذلك الإنجازُ المنسجم مع تطوّر العلم، الذي حققه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes)، ألا وهو التمييز بين العقل والجسد بطريقة جديدة، والذي ظهر معه في بداية الفلسفة الحديثة ـ التي يعتبر رورتي أن ديكارت هو الأب لها ـ ما صار يعرف بـ «المذهب الثنائي» (Dualism).

وظل الحال كذلك إلى أن جاء الفيلسوف الألماني كَنْت (Kant) الذي ثبّت فكرة مركزية الإبستيمولوجيا في الفلسفة الحديثة.

في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الذي بين أيدينا، يضع رورتي أول صياغة عامة لأطروحته على النحو التالي: الفلاسفة اخترعوا العقل واكتشفوا مسائل سمّوها مسائل العلاقة بين العقل والجسد وتوغلوا في هذا السبيل. أما الشفاء فيكون في طرح العقل جانباً ومعه ما سمي «إبستيمولوجيا»، والعودة إلى الواقع المادي للإنسان. ومع صياغة كهذه تنتهي، مرّةً وإلى الأبد، المشاكل

المخترعة أيضاً، بين المذهب المادي والمذهب الثنائي الديكارتي أصلاً، والذي يقول بوجود جوهرين: **العقل** وماهيّته الفكر، و**المادة** وماهيّتها الامتداد.

غير أن رأي رورتي يشبه رأي سلارز في أن «الوعي كله شأن لغوي، اللغة بدايته»[1]، حيث تبدو العلوم، تبعاً لذلك، لغات أخرى.

وأسند رورتي نقده لما أسماه الإشكالية الإبستيمولوجية على الفرض المفيد أن ديكارت ولوك استعملا كلمة «فكرة» للدلالة على شيء خاص متموضع في ساحة داخلية مع مُلاحِظِها الداخلي[2]. وطرحت فكرة اعتبار الأفكار أشياء عقلية مسألةَ نقاب «الأفكار»، المنتصب بين الملاحظين من البشر والعالم الفيزيائي الخارجي، واتّخذت الإشكالية الإبستيمولوجية صورة السؤال التالي: أنّى لنا أن نحصل على معرفة بالعالم من وراء النقاب؟ وإذا كانت الأفكار تمثّل ذلك العالم فسينعكس العالم في الساحة الداخلية، وتصير الإشكالية عندئذٍ في السؤال عن كيفيّة اكتشاف ما إذا كانت الصور على المرآة تعكس عكساً صحيحاً العالمَ الخارجي.

كما اعتمد رورتي على قراءته لتاريخ الفلسفة الحديثة. وباختصار نقول: بدأ قراءته بإنشاء تضادّ حادّ بين حالة الفلسفة القديمة وحالة الفلسفة الحديثة، فقد كانت الفلسفة، عند القدماء أمَّ العلوم، وكانت أساس الحياة الإنسانية الجيّدة. أما الأزمنة الحديثة، فقد استبدلت العلوم القديمة، مثل فيزياء وبيولوجيا أرسطو، التي كانت الفلسفة

---

(1) Richard Rorty, «Reply to Professor Yutan,» *Philosophical Books* (22 (1) July 1981), p. 134

(2) انظر ص 105 ـ 106 من هذا الكتاب

القديمة تاجها، بالعلوم الحديثة، علوم نيوتن وغاليليو وداروين وغيرهم كثير. ورأى الفلاسفة المتأخرون، مثل ديكارت وكَنْت وغيرهما، أن فوز العلوم الحديثة معناه دمار الفلسفة القديمة، التي اتّخذت في زمانهم صورة الفلسفة المدرسية، واعتقدو أن العلوم الجديدة قد قضت على ميتافيزيقا الفلسفة الكلاسيكية، فبدأ عالم العلم الحديث، عالم المادة العاطلة عن الحركة والسكون، وعالم القوى الميكانيكية، وبكلام أرسطي: عالم العلل المادية والفاعلة وليس عالم العلل الصورية والغائيّة.

ومع ديكارت وفلسفته العقلية (Rationalism)، وجون لوك (John Locke) وهيوم (Hume) وفلسفتهما التجريبية الحسّية (Empiricism) وكَنْت وفلسفته المثالية الترانسندنتالية (Transcendental Idealism)، لم تعد الفلسفة، كما كانت عند القدماء، تتويجاً أخيراً لمعرفة الإنسان، بل صارت الأساس لمعرفة الإنسان الذي يقدم التسويغ النهائي لكل المزاعم الإبستيمولوجية، والذي يبتّ في النزاعات بين المعارف المتنافسة. هذه النظرة التأسيسية لوظيفة الفلسفة هي التي تعرَّضت لمطرقة رورتي في **الفلسفة ومرآة الطبيعة**.

السؤال الذي قد يطرح الآن هو ما إذا كان رفض، بل تدمير رورتي للإبستيمولوجيا يعادل القول بنوعٍ من المذهب الريبيّ المطلق الذي ينتهي بتدمير نفسه. الحق أننا نقع عند رورتي على ما يؤيدّ هذه النهاية، فهو يؤكد عدم وجود سبيل أمامنا لمعرفة الحقيقة أو الصدق (Truth) سوى الممارسة الاجتماعية التي تشمل تقديم أسباب. وبكلام آخر: لا مصدر للحقيقة لدينا يمكن الاتكال عليه غير استمرارنا في محادثة واحدنا الآخر. وحتى في هذه الحالة نحن لا نملك وسائل موثوقة لتقرير ما نقبله على أنه حقيقة، غير ما يجري في المحادثة، لأنه لا شيء يُعَدُّ تسويغاً إلاّ بالإرجاع إلى ما كنا قد قبلناه. . . ،

فليس من سبيل للخروج من معتقداتنا ولغتنا بغية إيجاد اختبار عدا عن الاتساق المنطقي[3].

تجدر الإشارة في هذه المناسبة أن نذكر أن سقراط، قبل ديكارت وكَنْت، اعتبر العقل علّة كل شيء، وليس مجرَّد استعارة تشبيهه بالمرآة، ففي محاورة **فيدو** (*Phaedo*)، يتبنّى سقراط (Socrates) عقيدة أناكساغوراس، ومفادها أن العقل هو خالق النظام، وهو علّة كل شيء، ويقول في هذا: وعلى كل حال. لقد سمعت مرّة أحداً يقرأ في كتابٍ، وأفاد أن مؤلفه كان أناكساغوراس، وفيه يؤكد على أن العقل هو منتج النظام وهو علّة كل شيء. ويتابع مباشرة قائلاً: وقد سرّني هذا الشرح[4].

لكن سؤالاً آخر يُطرح الآن: هل كان توصيف رورتي لديكارت توصيفاً صحيحاً، أو على الأقل منصفاً؟

للإجابة على هذا السؤال نذكر ما يلي: لم يفصل ديكارت بين العقل والجسد فصلاً مطلقاً، فهناك العديد من نصوصه التي نجد ديكارت فيها متكلماً عن العلاقة العميقة بين العقل والجسد[5]، وعن الجسد الذي يغمر العقل[6]، ويقول عن طريقة ارتباطه الوثيق

---

(3) انظر ص 256 ـ 257 من هذا الكتاب.

(4) Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds., *The Collected Dialogues of Plato*, Bollingen Series; 71 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), phaedo, 97c, p. 79.

(5) René Descartes, «Principles of Philosophy,» part I, art. 48 in: René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, 3 vols. (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984-1991).

(6) Descartes, «Principles of Philosophy,» part I, art 48.

واندماجه هو بالجسد: أنا والجسد نشكل وحدة[7]، وإن العقل متحد بالجسد اتحاداً جوهرياً[8]، والعقل والجسد هما جوهران ناقصان عندما يشيران إلى الكائن الإنساني الذي يؤلفانه معاً[9]. لذا، يجب التخفيف من قوة الإلحاح على الثنائية الديكارتية كما تقتضيه المعرفة بالوحدة الوثيقة التي تؤلف الإنسان، والتي أشار ديكارت نفسه إليها.

ثم عندما يقول رورتي: في النموذج الديكارتي «يفحص» العقل كائنات مشكّلة بحسب الصور على شبكية العين، فإننا لا نجد دعماً لذلك من ديكارت، فعندما وصف رورتي الأفكار بأنها أشكال تمثيل موجودة في العقل[10] كان وصفه مضلِّلاً، لأن حرف الجرّ «في» يوحي بأن العقل يحتوي على الأفكار مثل احتواء الفضاء على الأشياء، في حين أن التعبير «موجودة في العقل» يفيد أن يكون مفهوماً مثلما فهم ديكارت، لا أكثر ولا أقل. والحق أن لوك أكّد على أن امتلاك الأفكار والإدراكات الحسّيّة هما الشيء ذاته[11]، وقال أيضاً: إذا كان لهذه الكلمات أي ملائمة، فإنها تفيد أن تكون مفهومة[12]. وامتلاك فكرة هو امتلاك إحساس أو حصول تعديل في روح الإنسان[13].

---

(7) René Descartes: «Meditations on First Philosophs,» in: Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes,* vol. 2, p. 56, and «Principles of Philosophy,» part I, arts. 60 and 73, part II, art. 2, part IV, art. 190.

(8) Descartes, «Replies to Fourth Set of Objections,» p. 160.

(9) المصدر نفسه، ص 157.

(10) انظر ص 99 ـ 100 من هذا الكتاب.

(11) John Locke, *Essay,* 2.1.9.

(12) المصدر نفسه، 5.2.1.

(13) John Locke, «An Examination of P. Malebranch's Opinion of Seeing AU Things in God,» in: John Locke, *Works* ([n. p.: n. pb.], 1823), vol. 9, s. 47.

غير أن السؤال يظل مطروحاً، وهو: هل حقاً كان الشغل الشاغل لديكارت هو اختزال الفلسفة، كل الفلسفة، إلى إبستيمولوجيا؟ وهناك سؤال ثانٍ، وهو: هل كان وصف رورتي لفلسفة ديكارت بأنها مذهب ثنائي على نحو مطلق؟ نجيب على هذين السؤالين بما يلي:

أولاً: لنقرأ ما يقول رينيه ديكارت. هو يقول إن الهدف الرئيسي لفلسفته هو المساهمة في اكتشاف المعرفة النافعة للحياة وتعزيز الخير العام للبشرية. قال ذلك في كتابه **مقالة في المنهج** الذي اعتبره بمثابة فلسفة عملية[14]. ومما يقوله في هذا الصدد ما يلي: نحن نستطيع بواسطة هذه الفلسفة أن نعرف قوة وعمل النار، والماء، والهواء، والنجوم، والسماء، وجميع الأجسام الأخرى في محيطنا بصورة واضحة جداً، مثلما نعرف الحِرَف المختلفة لحِرَفِيِّينا، ويمكننا أن نستخدم هذه المعرفة ـ كما يستخدم الحرفيّون معارفهم ـ لجميع الأهداف الملائمة لها، وهكذا نصير حكام وأسياد الطبيعة. ثم يذكر أهمية المعرفة الطبية والصحة الجسدية واعتماد العقل عليها[15].

ولقوة فلسفته وخطرها على الأرسطيين في القرن السابع عشر، اعتمد ديكارت تكتيك إلباس أفكاره قناعاً من السخرية والتناقض أحياناً. يقول: لأن الممثّلين يُعَلَّمون أن لا يُظهروا أي ارتباك على وجوههم، فهم يلبسون أقنعة. وهكذا حالي، ومازلت إلى الآن متفرجاً في مسرح العالم. غير أنني، الآن، على وشك الصعود إلى

(14) René Descartes, «Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences,» in: Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, p. 142.

(15) المصدر نفسه، ص 142 ـ 143.

المسرح، فأنا أتقدم إليه بقناع[16]. وقد عبّر ديكارت عن فكرته هذه بعد سنوات لصديقه وتلميذه مارسان (Mersenne)، عندما كتب إليه قائلاً: أريد أن أعيش في سلام وأستأنف الحياة التي ابتدأتها تحت شعار: لتعيش بخير عليك أن تعيش حياة غير منظورة.

وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة التناقض في كتابه **مقالة في المنهج**[17]. إن هي إلاّ مثال عن تكتيكه المذكور، فهو يبدو متجنباً الإصلاح ولكنه في مواضع أخرى يكون مصلحاً. ومما يذكر تحاشياً للاصطدام مع المؤسسات القائمة، بخاصة الدينية منها، فلا يصيبه ما أصاب العالم الإيطالي غاليليو، ما يلي: وقد أقنعني هذا المثال أنه من غير المعقول أن يخطط فرد لإصلاح حالة ما بتغييرها من الأسس صعوداً وقَلْبها بغية إعادة بنائها، أو التخطيط للإصلاح العلوم أو النظام القائم لتعليمها في المدارس[18].

غير أنه بعد مسافةٍ قصيرةٍ يقول: لم تتجاوز خطتي أبداً محاولة إصلاح أفكاري الذاتية ووضعها على أساس من إنشائي[19]، فهو يريد الإصلاح، لكن إصلاحه لا يمس مؤسسات الآخرين. إنه مجرد إصلاح ذاتي!

وتنكشف، بل تتجلّى حقيقة ديكارت في كتابه **التأملات** (*Meditations*). وقد عبر عنها في إحدى رسائله إلى مارسان يقول: ويمكنني أن أخبرك، وأرجو أن يظل هذا بيننا، أن هذه **التأملات** الستّة تحتوي على كل أسس علم الفيزياء الذي أريده، لكن أرجوك

---

(16) المصدر نفسه، ج 1، ص 2.

(17) René Descartes, *Descartes: Philosophical Letters*, Translated and Edited by Anthony Kenny (Oxford: Clarendon Press, 1970), «Letter to Mersenne,» 10 May 1632, p. 26.

(18) المصدر نفسه، ص 117.

(19) المصدر نفسه، ص 118.

أن لا تخبر أحداً، لأن معرف هذا الأمر يعقّد الأمور فلا يوافق مناصرو أرسطو عليها. وآمل أن يألف القراء تدريجياً مبادئي، ويعرفوا حقيقتها، قبل أن يلاحظوا أنها تدمِّر مبادئ أرسطو[20].

نخلص مما تقدم إلى النتيجة التالية، وهي: لا يمكننا تأويل أقوال ديكارت عموماً، والفلسفية منها خصوصاً بمعزل عن ظروف حياته وتكتيكاتها، فكلامه عن ثنائية العقل (الروح) والمادة كان ملائماً للكنيسة التي كانت تتدخل سلطاتها في شؤون الحياة كلها ومن بينها سياسة السياسيين وفكر المفكرين.

نعود إلى رورتي لنقول إن توماس ريد (Thomas Reid) قبله كان قد حارب فكرة الفكرة في القرن الثامن عشر، وتبعه غرين (Green) في القرن التاسع عشر، وآخرون كثيرون، مثل: هـ. أ. بريتشارد (H. A. Prichard)، وويلفرد سلارز (Wilfrid Sellars)، وج. ل. أوستن (J. L. Austin)، وجوناثان بينيت (Jonathan Bennett) في زماننا، فريد على سبيل المثال يقول: لا يوجد إحجاف طبيعي للإنسان أكبر من التصوّر بأن العقل مشابه للجسد في عملياته. لذا، فإن البشر يميلون لأن يتخيلوا العقل، مثل الأجساد التي يحرّكها دافع أو باعثٌ مطبق عليها من أجسام مجاورة، يفكر ويدرك إدراكاً حسّياً بشيء يطبع عليه، أو بدافع يطبق عليه من الأجسام المجاورة[21].

أمّا سبب اختيار رورتي **الفلسفة ومرآة الطبيعة** عنواناً لكتابه، فإنه يقول: الصور وليس القضايا المنطقية، والاستعارات وليس الجمل الخبرية، هي التي تحدِّد معتقداتنا الفلسفية. والصورة التي سجنت

---

(20) Descartes, Ibid., «Letter to Mersenne,» 28 January 1641, p. 94.

(21) انظر: Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, with a New Introd. by Baruch Brody (Cambridge, MA: M.I.T. Press, [1969]), p. 100,

وتجدر الإشارة إلى أن رورتي استشهد بهذا النصّ في ص 213 ـ 214 من هذا الكتاب.

الفلسفة التقليدية كانت صورة العقل كمرآة كبيرة شاملة على أشكال تمثيل مختلفة، بعضها دقيق وبعضها الآخر ليس دقيقاً، ويمكن دراستها بمناهج لاتجريبية محضة[22].

وخصص رورتي **القسم الأول** من كتابه لفلسفة العقل. وحاول في **الفصل الثاني** من هذا القسم أن يبيّن أن الحدوس الديكارتية يمكن تغييرها إذا وظِّفت الطرائق الفيزيولوجية الخاصة بالتنبؤ والضبط وحلّت محلّ الطرائق البسيكولوجية.

أما **القسم الثاني** فقد اختص بالإبستيمولوجيا. وكان **الفصل الرابع** منه الفصل المركزي للكتاب، وهو الفصل الذي يشتمل على الأفكار التي أدّت إلى كتابته. وكانت تلك الأفكار أفكار سلارز وويلارد فان أورمان كواين (Willard van Orman Quine). وفي هذا الفصل، يقول رورتي: اعتبرت هجوم سلارز على المعطى وهجوم كواين على الضرورة بمثابة خطوتين حاسمتين في سبيل تدمير إمكانية نظرية في المعرفة. ثم يضيف قائلاً: وكان المذهبان الكلي (Holism) والبراغماتي (Pragmatism) المشتركين بين الفيلسوفين، اللذين يشاركان به فتغنشتاين (في كتاباته الأخيرة) خطَّي التفكير في الفلسفة التحليلية اللذين أودّ التوسّع فيهما. ويتابع فيقول ملخصاً ميله: وهناك ناقشت البرهان على أنهما عندما يوسَّعان بطريقة معينة، فإنهما سيسمحان لنا أن نرى الحقيقة (الصدق) كما عبر عنها وليام جيمس بعبارته «ما هو الأفضل لاعتقادنا، وليس التمثيل الأدق للواقع»[23].

وفي الصفحات الأخيرة من كتابه، وتحت عنوان «الفلسفة في محادثة البشر» يقول رورتي: إذا فكّرنا بأن المعرفة ليست امتلاكاً لماهيّة، وعلى العلماء أو الفلاسفة أن يصفوها، وإنما هي حقّ في

(22) انظر ص 61 ـ 62 من هذا الكتاب.

(23) انظر ص 59 من هذا الكتاب.

الاعتقاد، بواسطة المعايير المعروفة، فإننا نكون على الطريق الصحيح لأن نرى المحادثة سياقاً أخيراً فيه يجب فهم المعرفة[24].

II

ينتمي رورتي إلى المذهب البراغماتي الذي هو اختراع أميركي نشأ مع الفلاسفة: تشارلز ساندرس بيرس (Charles Sanders Peirce)، ووليام جيمس (William James) وجون ديوي (John Dewey). وكان مثل ديوي وكواين البراغماتيين، فيلسوفاً طبيعياً، حيث كان المذهب الطبيعي في الفلسفة يعني اعتبار الفلسفة استمراراً لفهم علمي للعالم، أو حتى أنها جزء من هذا الفهم. مع ذلك اعترض رورتي على عقيدة الموضوعية في العلم. وجاء اعتراضه شاملاً لجميع المذاهب العلمية المعروفة في زمانه، وهي ثلاثة: الواقعية العلمية، والبنائية الكَنْتية المتجدّدة، والمذهب التجريبي الحسّي مابعد الوضعي. غير أنه ظل يعتبر العلم مكوِّناً مهماً من مكوّنات الثقافة الليبرالية البورجوازية مابعد الحداثية التي كان معجباً بها، ورغب في تعزيزها[25].

وهو يقول في معرض موقفه من الموضوعية في العلم ما مفاده أن البراغماتيين يودّون استبدال الرغبة في الموضوعية، أي الرغبة في التماسّ مع الواقع، بالرغبة في التضامن مع المتَّحد الاجتماعي الذي تنتمي هويّتنا إليه[26].

---

(24) انظر ص 507 ـ 508 من هذا الكتاب.

(25) Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers; v. 1 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 197-202.

(26) المصدر نفسه، ص 39.

الآن نسأل: ما هو المذهب البراغماتي الذي ينتمي رورتي إليه؟

إن المذهب البراغماتي هو فلسفة أميركية المنشأ، نذكر من أشهر مؤسسيها:

تشارلز ساندرس بيرس (1839 ـ 1914):

فيلسوف أميركي، كان أول من نحت مصطلح البراغماتيّة، وعنى به مذهب النتائج العملية، لأن لفظة (Pragma) تعنى العمل.

منذ البداية، كان بيرس مدافعاً عنيداً عن التجريبية (Experimentalism)، أي المذهب الذي مبدؤه التجريب. لذلك يمكن القول إن مذهبه أقرب إلى التيّار الفكري المختبري (Laboratory Philosophy) منه إلى التيار الديني. من هنا كان مذهبه متعارضاً مع مذهب الحدس (Intuitionism) ومذهب القَبلْيّة (a Priorism). وجوهرة يتمثَّل في نظريته في معنى التصور (Concept)، حيث قال إن معنى التصوّر هو مجموع نتائجه العملية ليس إلاّ.

كما دافع بيرس عن معتقده بأن كل قضيّة (جملة) هي عبارة عن فرضيّة امتحانها نتائجها العملية التجريبيّة.

وليام جيمس (1842 ـ 1910):

فيلسوف أميركي تابَع براغماتيّة بيرس. يعتبر في الولايات المتحدة الأميركية المؤسس لعلم النفس التجريبي (Experimental Psychology). طوّر جيمس نظرية بيرس في معنى التصوّر، فصاغ نظريته في الصدق (Truth)، التي مفادها أن صدق التصوّر ليس سكونياً، فالتصوّر لا يملك صدقه في ذاته، بل صدقه يحدث له في التجربة. التصور «يصير» صادقاً خلال التجربة. معنى ذلك أن المعرفة (Episteme) ليست جاهزة، بل هي ابنة التجربة.

واضح أن ما ذهب إليه جيمس ينتمي إلى الفلسفة التجريبيّة

الحسيّة التي ولدت في بريطانيا، مع الفلاسفة جون لوك ودايفد هيوم (David Hume). لكن براغماتيّة جيمس أكثر تطرفاً للأسباب التالية:

لأنه قال إنه لا يوجد شيء اسمه الوعي على صورة مادة أو جوهر. الواقع الوحيد هو التجربة، وفي سيّالها يكون كل شيء: كل الذوات العارفة صاحبة الوعي والموضوعات المعروفة.

وتوضيحاً لنظريته في الصدق، قال جيمس: الصدق (صدق التصور أو الفكرة) هو في منفعتها، فكل ما هو نافع هو صادق أو حق، وكل ما هو صادق أو حق هو نافع. معنى ذلك أن الصدق - في رأيه - هو نوع من الخير (The Good). وتجدر الملاحظة أنه هو الذي قال بلغة مبسطة إن التفكير الصادق هو نوع من إرادة الخير. ويقول جيمس، أكثر تحديداً، إن المعتقد (Belief) الصادق هو النافع أو الناجح الذي لا يتناقض مع الرأسمال الاعتقادي النافع المتوارث.

وواضح أن مثل هذا المذهب المتأسس على التجربة وحدها لا يعنى بالمشكلات الميتافيزيقية.

الحق يُقال، إن جيمس قال في وصفه لمذهبه البراغماتي إنه مجرد «طريقة» لفضّ النزاعات الميتافيزيقية والفلسفية عموماً بواسطة نظريته في الصدق.

جون ديوي (1859 ـ 1952):

جون ديوي فيلسوف أميركي هو ثالث البراغماتيين. جوهرياً كانت براغماتيّة ديوي نظرية في المعرفة أقرب ما تكون إلى الفلسفة الأخلاقية المستهدِفة خير الفرد والمجتمع، وذلك بسبب ثقافته في علم الاجتماع على وجه الخصوص، بالإضافة إلى علم النفس والبيولوجيا. وكانت براغماتيته بمثابة تنقية أو تحسين لبراغماتية جيمس، فنظريته في الأفكار أو التصورات تفيد بأنها مجرد «أدوات»

عملية للتعاطي مع مواقف محدّدة. يقول أيضاً إنها عبارة عن استجابات لتلك المواقف، فالفكرة المفيدة في موقف، أي النافعة نفعاً عملياً في التعاطي معه، هي فكرة صادقة من وجهة النظر الاجتماعية. ويقول أن تكون الفكرة صادقة علامة على الرضى الاجتماعي، أي موافقة المجتمع، فصدق الفكرة أساسه النفع الاجتماعي أو الخير العام.

وتجدر الإشارة إلى أن رورتي جاء على ذكر ديوي مراتٍ عدة في كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة** وامتدح أفكاره.

وبالإضافة إلى اعتقاده بالفلسفة البراغماتية الأميركية، كان رورتي معتقداً بفلسفة النظام الأميركي السياسي المعروف باسم الليبرالية، فإذا جمعنا بين الفلسفتين، يكون دفاع رورتي عن فيلسوف النجاح العملي والحرية السياسية (النحنيّة «We») الليبرالية لا تخطئه العين، ففي كتابه **الطوارئ، السخرية والتضامن** (*Contingency, Irony and Solidarity*) يستخدم الضمير «نحن» تسع مرات في فقرة قصيرة واحدة، كقوله: نحن الساخرين الليبراليين، ونحن البراغماتيين، ونحن المضادّين للماهويين، ونحن الذين لا نفعل بهذه الطريقة، ونحن... ونحن... ونحن[27].

ويبدو رورتي في هذا الكتاب كأنه يقول: إمّا أن تكون من جماعتنا، نحن الساخرين الليبراليين، أو تكون من دعاة مذهب الماهيّة (Essentialists)، أو مذهب التأسيسيِّين (Foundationalists). ويقيم تمييزاً بين الذين يطلبون أو يتطلّبون «برهاناً» بالطريقة القديمة، معتمدين على الفلسفة التحليلية أو الميتافيزيقا، وأفراد جماعته الذين

---

(27) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1989), pp. 79-80.

يؤلفون «نحن» الطوارئ والمصادفات والاحتمال، بل وعدم الالتزام. ويضيف قائلاً إن جماعته يرفضون أي فكرة تفيد وجود ماهيات ثابتة والانصياع لها، وأنه مادام كل واحد منهم يملك فرصةً للخلق، فالحياة في أحسن حال. وجماعته ترى كل شيء عبارة عن استعارة، فليس هناك من إله ولا طبيعة رسما لأيّ شيء هدفاً مسبقاً[28].

وفي أحد المواضع من كتابه، وكان في معرض الكلام عن التمييز بين الفيزيولوجيا والبسيكولوجيا، والتمييز بين الفيزياء والكيمياء، وإمكانية التخفيف من هذين التمييزين، وردّ الكيمياء إلى الفيزياء، واختزال البسيكولوجيا إلى فيزيولوجيا، يقول رورتي الكلام المهم التالي: لو أن علم الفيزيولوجيا كان أكثر وضوحاً لم توجد البسيكولوجيا إطلاقاً، و«هو أننا نستطيع أن نقوّي هذه النتيجة فنقول: لو كان فهم الجسد أسهل، لما فكّر أحدٌ بأن لنا عقلاً»[29].

أما دوافع رورتي إلى كتابة ما كتب فنضعها، باختصار في ما يلي:

1 ـ كان رورتي يرى نفسه ـ كفيلسوف ـ أن من مهمته تنظيف ما بيَّنَ الطلائعيون العظماء ذوو الخيال، مثل فريجه (Frege)، ومل (Mill) وراسل (Russell)، وهايدغر (Heidegger)، وديوي،

---

(28) المصدر نفسه. واضح أن هذا الكلام يذكّرنا بنيتشه (Nietzsche) عندما قال إننا نختبر الواقع الماثل أمامنا بلغة المجاز، وتحديداً، بالاستعارة، فمعرفتنا معرفة استعاريّة. وما يدعى حقائق ثابتة في ثقافتنا ليس إلاّ أفكاراً استعارية صارت اصطلاحية لدرجة حصل نسيان لمجازيتها. وعندما يسأل: إذن، ما الحقيقة؟ يجيب مباشرة بقوله: هي جيش متحرك من الاستعارات... انظر: Friedrich Nietzsche, «On Truth and Falsity in Their Ultra Moral Sense,» in: Friedrich Nietzsche, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche: The First Complete and Authorised English Translation*, Edited by Oscar Levy; Trans. by Maximilian A. Magge, 18 vols. (New York: Gordon Press, 1974), and Paul Feyerabend, *Against Method* (London; New York: Verso, 1988),

حيث يتحدث فيه عن عشوائية المعرفة التي جعلها عنواناً فرعياً لنفس الكتاب.

(29) انظر ص 330 ـ 331 من هذا الكتاب.

وهابرماس (Habermas)، ودايفدسون (Davidson)، ودريدا (Derrida) أنه نفاية[30].

2 ـ كان رورتي اقتصادياً يطلب الحد الأدنى في الفلسفة (Minimalist) كما يصفه تشارلز تايلور[31] (Charles Taylor).

وتجدر الإشارة إلى أن تايلور لا يرى رأي رورتي، بل يعتقد أنه لا يمكن بسهولة التخلّي عن الصور الفلسفية العميقة في ثقافتنا، التي تؤطِّر فكرنا وعملنا، بمثل تلك الخفّة[32].

3 ـ كان الشاغل لكتابه يتمثل في درس تطور الفلسفة الحديثة، وبمصير مفهوم الفلسفة، في زماننا، نعني الفلسفة من حيث هي إبستيمولوجيا حوّلتها إليها الحقبة الزمنية الحديثة، فهو يظن أن الخطأ الجوهري في تقاليدنا الفلسفية برّمتها يتمثّل في الفكرة التي تفيد أن الصدق هو التطابق (Correspondence) مع الواقع (Reality). والدافع الكبير لذلك هو الحاجة إلى هداية مما هو أعظم منا، مثل: العالم، أو الزمان، أو الخير. ومثل هذا الموقف يبدو دينياً.

وتحت عنوان «الفلسفة النَّسَقية التهذيبية» (Systematic Philosophy and Edifying)، يبرز رورتي الفلسفة الثانية بعد أن ينتقد الأولى، ويقول إن التربية تبدأ بالتثقيف، حتى تربية الثوري والنبيّ تبدأ بالتهذيب[33].

ويصف في موضعٍ آخر الفلاسفة التهذيبيين، مثل سلارز

---

(30) Richard Rorty, *Truth and Progress*, Philosophical Papers; v. 3 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1998), p. 8.

(31) Charles Taylor, «Rorty and Philosophy,» in: Charles Guignon and David R. Hiley, eds., *Richard Rorty*, Contemporary Philosophy in Focus (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003), p. 158.

(32) المصدر نفسه، ص 158 - 159.

(33) انظر ص 479 ـ 480 من هذا الكتاب.

وهايدغر وفتغنشتاين، بأنهم زمنيون وتاريخيون: «الفلاسفة النسقيّون الكبار، مثل العلماء الكبار، يبنون الأبديّة»[34]، وأن الفلاسفة النسقيين «يضعون موضوعهم على طريق العلم الآمن، في حين يريد الفلاسفة التهذيبيون أن يُبقوا الفضاء مفتوحاً لحسّ العجب، الخالق الشعراء...»[35].

والفلسفة التهذيبية معنيّة بالمحادثة، بل أن المحادثة هدفها، وليس هدفها اكتشاف الحقيقة[36].

ويؤكد رورتي على فكرة أن «المسألة المهمة في الفلسفة التهذيبية هي إبقاء المحادثة جاريةً، وليس إيجاد حقيقة موضوعية»[37].

ويذكر أن محاولة غادامر (Gadamer) للتخلّص من الصورة الكلاسيكية للإنسان أنه ـ بصورة جوهرية ـ عارف ماهيّات (Essentially Knower of Essences) هي محاولة واحدة للتخلّص من التمييز بين الواقع والقيم[38].

ويحاول رورتي أن يلطّف من الخوف من العلم و«المذهب العلمي»، ومن «المذهب الطبيعي»... ومن التحوّل إلى شيء وليس شخص، فيراه خوفاً من أن يصير كل خطاب كلامي خطاباً عادياً. ويقول: إنه الخوف من أن يكون هناك أجوبة صادقة أو كاذبة، وبصورة موضوعية، على كل سؤال نطرحه، فتصير قيمة الإنسان ممثَّلةً في معرفة الحقائق، وتصير الفضيلة الإنسانية مجرد معتقدٍ

(34) انظر ص 483 ـ 484 من هذا الكتاب.
(35) انظر ص 484 ـ 485 من هذا الكتاب.
(36) انظر ص 488 ـ 489 من هذا الكتاب.
(37) انظر ص 492 ـ 493 من هذا الكتاب.
(38) انظر ص 477 ـ 478 من هذا الكتاب.

صادقٍ ومبرّر. ويشرح مضيفاً، فيقول: هذا مخيف، لأنه يستبعد إمكانية وجود جديدٍ تحت الشمس، وإمكانية الحياة الإنسانية كحياة شعرية، وليس كحياة تأملية فقط[39].

III

بعض نقّاد رورتي

نذكر في ما يلي بعضاً من الانتقادات التي سيقت ضد رورتي وكتاباته:

1 ـ هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) اتهمه بالنسبيّة[40]، فسارع رورتي إلى الردّ قائلاً: «وباختصار، كانت إستراتيجيتي لتجنّب الصعوبات ذات المرجع الذاتي، التي ما فتئ النسبي نفسه يتَمثّلُ فيها في نقل كل شيء من الإبستيمولوجيا والميتافيزيقا إلى السياسة الثقافية»[41].

وبوتنام ذاته اتهمه أيضاً بأنه يوحي بنهاية الفلسفة[42]، فيردّ رورتي قائلاً: مازال الظن بي كما حصل من بوتنام أنني أوصي بنهاية الفلسفة، بالرغم من رفضي الصريح لهذا الوصف في الصفحة الأخيرة من **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ومحاولاتي في كتابات لاحقة هذا الظن...[43].

(39) انظر الفصل الثامن، ص 506 ـ 507 من هذا الكتاب.

(40) Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Edited by James Conant (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), pp. 18-26.

(41) Richard Rorty, «Putnam and the Relativist Menace,» *Journal of Philosophy*, vol. 90, no. 9 (1993), p. 457.

(42) Putnam, Ibid., p. 19.

(43) Rorty, Ibid., pp. 446-447.

أما هاك (S. Haak)، فتتهمه بأنه براغماتي مبتذل، وأن مسعاه لن يقضى على الإبستيمولوجيا فقط، ولا على الفلسفة النسقية وحدها، وإنما على البحث عموماً[44].

ثم هناك ماك دوويل (J. McDowell)، الذي بالرغم من تعاطفه مع رورتي في بعض الأمور، يرى أن براغماتية رورتي نصف مخبوزة، قاصداً غير ناضجة نضجاً كاملاً، ويردّ ذلك إلى أن تفكير رورتي دار حول ثنائية العقل والطبيعة[45].

وكان رورتي ضد حسبان الفلسفة برهانيةً، بل ضد فكرة البرهان المنطقي ذاتها، فهو يقول، وربما منفعلاً بالرومانسية، ما يلي: الفكرة هي أن الأجدى للحياة الإنسانية لا يتمثّل بالنظريات التي بها نعتقد، وإنما في المفردات التي نستعمل[46].

وكان رورتي واضحاً في مديحه لبعض الفلاسفة الذين تقدّموه، والذين وجد فيهم ما يمثل وجهة نظره. يقول: إن الفلاسفة اللاكَنْتيين، مثل هايدغر ودريدا، كانوا شخصيات ذات رمزيّة معينة تمثّلت في أنهم لم يعملوا على حلّ معضلات فقط، وإنما في أنهم لم يكن لديهم حجج ولا أطروحات[47].

---

(44) Susan Haack, «Vulgar Pragmatism,» in: Herman J. Saatkamp, Jr., ed., *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*, Vanderbilt Library of American Philosophy (Nashville: Vanderbilt University Press, 1995), pp. 126-127.

(45) John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), p. 154.

(46) Richard Rorty, «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism,» in: Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982), p. 142.

(47) Richard Rorty, «Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida,» in: Rorty, Ibid., p. 93.

الإقناع عند رورتي يكون بالحوار أو المحادثة والتأويل وليس بالمنطق والبرهان.

2 ـ هناك من اعتقد بوجود دافعَيْن وراء كتابات رورتي سبّبا له أزمة، هما الدافع الرومانطيقي والدافع البراغماتي، وكلاهما خلقا أزمته الفلسفية. **الدافع الأول** جعله يتمادى إلى حدّ اعتبار التاريخ مجرد مسلسل من اللفات التشبيهية يبتدعها أفراد عباقرة، هم وحدهم المشرعون، بمعزل عن المجتمع، وهم تحديداً الشعراء، فالتاريخ في مثل هذه النظرة يبدو جزءاً لا يتجزأ من الإستيطيقا (Aesthetics). أما **الدافع الثاني**، فقد دفعه إلى التطرّف واعتبار المجتمعات الديمقراطية البورجوازية الليبرالية في شمال أميركا هي مجتمعات التقدم ونهاية المطاف، بداعي أن لغتها لغة الأهداف المتحققة والنتائج الناجحة. وقد وصفت الباحثة نانسي فرايزر (Nancy Fraser) هذه الحال بأنها تأرجح بين الرومانطيقية والنظام التكنوقراطي، وهو عنوان الفصل الخامس من كتابها **الممارسات العاصفة**(48) (*Unruly Practices*).

أما بلغة فلسفة علم الاجتماع السياسي، فيمكن القول إن رورتي كان قد جمع بين مبدأين: مبدأ الفردية الليبرالية ومبدأ المجتمع والتضامن الاجتماعي، مع ميل إلى المبدأ الأول.

يميز رورتي بين ما يسميه المفردات (Vocabulary) والقضايا الجمل المنطقية (Proposition). إنها المفردات التي بتحوّلها تكوِّن المحرك للتاريخ وللتقدم الفكري والأخلاقي.

---

(48) Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press; London: Polity Press, 1989), pp. 93-96.

كيف تحصل المفردات الجديدة؟

يجيب رورتي بأن التحوّل المفرداتي إنْ هو إلا وضع لتشبيه جديد، ويقصد بذلك، التطبيق العام لنوع جديد من الحديث ينشئه أحد الشعراء بفضل حساسيته ويتبنّاه المجتمع برمّته. وهذا معناه أن الشعراء، بالمعنى العام لهذه اللفظة «هم المشرِّعون غير المعترف بهم في عالَم الاجتماع، فكلماتهم التي تشبه الصواعق هي التي تحدِّد المجتمع الآتي وثقافته»[49].

بالنسبة إلى رورتي وأزمته الفلسفية، تصف فرايزر مراحلها الثلاث بالقول إنها محاولات لحلّ التعارض بين مبدأ الفرد العبقري - الشاعر الخلّاق لمفردات جديدة، ومبدأ المجتمع لجهة الشعور بالمسؤولية، في **المرحلة الأولى**، قرر رورتي أن يعتبر المبدأين «شريكين طبيعيين»، وأن الرابطة بينهما مُحكَمة، وأن الشاعر القوي إنْ هو إلا الديمقراطي مشخَّصاً[50].

والحق يقال إن رورتي اتخذ ذلك الموقف، وهذا واضح في قوله بأن هويّة المواطن في دولة ليبرالية مثالية تتحقق بتبنّيه فكرة أن يكون الشاعر القويّ هو بطله وقدوته التي تحتذى، وذلك لوجود علاقة وثيقة بين حرية البطل وانحسار الوحشية والقسوة في المجتمع[51].

أو كما تقول فرايزر: ان اعتقاد رورتي هو أن الحرية الفنية تعزّز المساواة في المجتمع، وخير الشعراء هو خير العمال والفلاحين، والعاطلين عن العمل[52].

---

(49) المصدر نفسه، ص 95.

(50) المصدر نفسه، ص 92 ـ 97.

(51) Richard Rorty, «The Contingency of Community,» *London Review of Books* (24 July 1989), p. 14.

(52) Fraser, Ibid., p. 97.

المحاولة الثانية كانت عندما كشف رورتي الغطاء عن الجانب المظلم للرومانطيقية، في هذه المرحلة تبين لرورتي أن الرومانطيقية تنطوي على نزعة أنانية ومضادة للمجتمع، لذلك فهي لا يمكن مزجها بالبراغماتية، التي قوامها الوعي الاجتماعي والديمقراطية. لذلك قرر أنه شتّان بين التصور الرومانطيقي والتصوّر البراغماتي للفلسفة، من حيث أن التصوّر الأول يرى الفلسفة تشبيهات بينما التصور الثاني يعتبرها سياسة[53].

في **المرحلة الثالثة** لمسيرة سعيه إلى الحل لأزمته، قرر رورتي أن يقسم الثقافة إلى منطقتين: منطقة الحياة الخاصة ومنطقة الحياة العامة. وخصّص المنطقة الأولى لشعرائه ومفرداتهم ووحدانية كل واحد منهم، كما خصّص المنطقة الثانية لقضايا خير المجتمع وتضامنه وما شابه. وقال إن على العاملين في كل منطقة أن يلتزموا حدودهم: «يجب التوقف عن محاولة جمع الخلق الذاتي للشعراء والسياسة، بخاصة إذا كنا ليبراليين»[54].

3 ـ من جهتنا، نقدم النقد السلبي ـ الإيجابي التالي، معتمدين على نظرية جوزيف مارغوليس (Joseph Margolis) في التأويل، فنبدأ بالسؤال التالي: إذا كان رورتي انتهى إلى تبنّي الهيرمينوطيقا التأويل اللغوي والألعاب اللغوية، فهل يمكننا القول إن السفسطائي بروتاغوراس (Protagoras) الذي كان يحاور سقراط في محاوراته هو الذي وضع بذرة التأويل في تراب الفلسفة عندما قال إن الإنسان هو مقياس الأشياء؟

وإذا كانت الفكرة المركزية عند من يدّعون أن كل شيء إنْ هو إلا تأويل في تأويل، تتمثّل في نظرتهم إلى الواقع أنه متغيّر أبداً،

---

(53) المصدر نفسه، ص 99.

(54) Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 120.

وليس على ثبات، تماماً كما قال هيراقليطس (Heraclitus) منذ أكثر من خمسمائة عام قبل المسيح: إنك لا تستطيع أن تضع قدمك في النهر ذاته مرّتين، فهل يعني ذلك أن التأويل يجد أساسه في واقع الأشياء المتغيّر أبداً؟ وإذا قبلنا بوجهة النظر التي تؤكد على تغيّر الواقع، فالنتيجة تكون أن مسألة التأويل مسألة تاريخية، وبامتياز.

وتجدر الإشارة هنا إلى التمييز الذي أنشأه جوزيف مارغوليس بين الوصف (Description) بمعناه المنطقي والتأويل (Interpretation)، ففي الوصف المنطقي الرياضي، والمطبق على العلوم الطبيعية، توصف جملة بالقول إنها صادقة (True) أو كاذبة (False) أو ما شابَهَ، فالقيم هنا ثنائية ليس إلاّ. أما في التأويل، فالأمر مختلف أحياناً، ففي التأويل توجد قيم أخرى غير الصدق والكذب، فالمقبولية قد تكون إحدى هذه القيم، نعني أن يكون التأويل مقبولاً، لا صادقاً ولا كاذباً. وقد يحدث أن توجد عدّة تأويلات لنصٍّ أو لحالةٍ كلها مقبول! لذا، يمكن القول إن التأويل ضعيف إذا ما قورن بالجمل المنطقية(55).

ويعتقد مارغوليس أن تيارات فلسفية قوية وعديدة في هذا الزمان، ويقصد أواخر القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، تبنّت العقائد التالية أو أقرّت بأنها، مفردةً أو جمعاً، متّسقة داخلياً ومحقّة في مقبوليّتها، وهي في رأيه عقائد التأويل(56):

1 ـ الواقع (Reality) ليس شفّافاً (Intransparent) معرفيّاً: أي أن كل كلام عن العالم تتوسّطه مخططاتنا الفكرية. وليس هناك من

---

(55) Joseph Margolis, *Interpretation Radical but Not Unruly: The New Puzzle of the Arts and History* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1995), pp. 11-12.

(56) المصدر نفسه، ص 145-146.

طريقة تعيننا على القول بأن ما نزعمه عن العالم يطابق مباشرة الموجود هناك في العالم، وبصورة مستقلة عن شروط البحث.

2 ـ **بنية الواقع وبنية الفكر الإنساني بنيتان متعايشتان**: أي أنه لا يوجد وسائل مبدئية بواسطتها يمكن البتّ الصحيح بما يسهمه العقل في ما نتلقاه من بنية العالم الواقعية أو في ما يسهمه العالم الجامد.

3 ـ **التفكير له تاريخ**: أي هو مؤرخن (Historicized)، وهذا يعني أن جميع ثوابت التفكير المفترضة، لا متغيراته وضروراته وكلياته، ومثلما في العالم، هي منتجات طارئة من صنع الوجود التاريخي للمجتمعات الإنسانية المختلفة. على سبيل المثال نذكر: المنطق، والعقلانية، وقوانين الطبيعة، ومبادئ الحكم والسلوك.

4 ـ **بنية التفكير ذات تشكيل سابق وتعديل ذاتي**: أي أن كل ما يبدو فارضاً نفسه وبارزاً في البحث أو الواقع هو مشكل ضمنياً بواسطة عمليات تهذيبية سابقة لا نقدر على فهمها وسبر غورها مع إمكانية تغييرها عن طريق المشاركة في هذه العمليات، وتغيير أنفسنا، وتغيير شروط ما سيأتي منها.

5 ـ **يميّز مارغوليس بين نوعين من التأويل، هما: التأويل الاكتفائي (Adequational Theory) والتأويل البنّاء (Constructive Theory)**: يقول متسائلاً: «لماذا الكاتبي هو قيمتنا؟ لأن هدف العمل الأدبي عدم جعل القارئ مستهلكاً، وإنما منتجاً للنصّ...». ويتابع قائلاً: «فالمضاد للنص الكاتبي، الذي يشكل القيمة المضادّة له ونفيه والردّ عليه، هو ما يمكن قراءته، لا كتابته، أي: النصّ القارئ. ونحن ندعو أيَّ نصّ قارئي نصّاً كلاسيكياً».

وهنا لابد من التحذير من أن نوع التأويل الذي يقترحه بارت (Barthes) يتخلّى عن المرجع (Reference)، فكل ما قصد هو التخلّي عن فكره الثبات الكامل للنص المحبّبة في التأويلات القارئية في أدب الحداثة، فما يريد بارت أن يومئ إليه هو إهمال السياق المتغير

للنصّ وتاريخ قراءته، من قِبَل مفكري الحداثة والمعلّقين في الأدب. وفي الأخير كان موقف بارت مجرد تفضيل للتأويل الكاتبي على التأويل القارئي، وليس عدم أهليّة القارئي، فالتأويل الكاتبي يفترض التأويل القارئي، وعلى الأقل، لجهة المرجع[57].

ولا شك في أن مفهوم مارغوليس للتأويل نسبيّ. والنسبية عنده هي في النظرة إلى مبادئ المنطق، وبخاصة مبدأ التناقض، الذي ينصّ على استحالة أن يكون الشيء (س) و(لا ـ س) معاً، ومبدأ الثالث المرفوع الذي يفيد أن يكون الشيء إمّا (س) أو (لا ـ س)، ولا احتمال ثالث بينهما. هناك «نظرة جديدة» مفادها أنه ليس لهذه المبادئ تطبيق غير محدود مطلق، ففي بعض الميادين يمكن لقولين أن يكونا صادقين، وهذا تناقض بالمقياس المنطقي الثنائي، أو قد لا يكونان صادقَيْن ولا كاذبَيْن، فقد يكونان ـ مثلاً ـ غير مبتوتين، أو غير ممكن البتّ بهما، أو ممكنين أو مقبولين، فمارغوليس انتقد حصر نطاق تطبيق المنطق الثنائي صادق، كاذب وليس إلغاءه[58].

أما نصر حامد أبو زيد، الذي يرفض ما يسميه بالحلّ السلفي الذي يفصل النص عن الواقع بواسطة المطالبة بتطبيق نص مطلق على واقع مطلق، فيقول بالتحديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث مستفيداً من وجهة نظر حسن حنفي في هذا الصدد[59].

---

(57) انظر المقدمة، في: Roland Barthes, *S/Z*, Trans. Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1994), p. 16.

(58) المصدر نفسه، ص 40 ـ 41.

(59) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، دراسات أدبية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، ص 18-19، وحسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ص 13.

وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور حسن حنفي يقول، مما يقول، حول هذه المسألة ما يلي: «... ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغيّر، بل هو مجموعة تحققات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدَّد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكوِّن تصوّراتها عن العالم»(60).

محصّل هذا الكلام هو أن التأويل عبارة عن قراءة اجتماعية تاريخية. ومع موافقته على الفكرة الأساسية عند الدكتور حنفي، أراد الدكتور أبو زيد أن يوضِّح فكرته هو عن منهجه، الذي دعاه «المنهج اللغوي»، فقال ما يلي: «لذلك كله لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي ـ منهج تحليل النصوص ـ على **القرآن الكريم** وبين الإيمان بمصدره الإلهي. إن البحث عن مفهوم للنصّ ليس إلاّ محاولة لاكتشاف طبيعة النصّ الذي يمثِّل مركز الدائرة في ثقافتنا. إن محاولة البحث عن مفهوم للنصّ سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النصّ بالثقافة من حيث تشكّله بها أولاً، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانياً»(61).

معنى ذلك أن التأويل هو قراءة ديالكتيكية تشمل محورين هما: النصّ والواقع. والتأويل، من الناحية اللغوية، مشتق من آل الشيء أي رجع، فتأويل الشيء معناه الرجوع إلى أوله أو أصله. غير أن الدكتور أبو زيد يتوسّع في الكشف عن دلالة التأويل لتصير شاملة لجميع علل الشيء الذي يجري تأويله. وهذا، في رأينا، تفسير أرسطي يطابق فيه أبو زيد بين معنى التأويل وتعريف المعرفة عند أرسطو، فقد ذكر أرسطو أن معرفة الشيء تعادل معرفة علله، وعدّدها فوجدها أربعاً، هي: العلّة الماديّة، والعلّة الصورية، والعلّة

---

(60) حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ص 13.
(61) المصدر نفسه، ص 31.

الفاعلة، والعلّة الغائية، فمعرفة التمثال تتطلب معرفة مادته، وشكله، والنحّات الذي صنعه، والغاية من صنعه، كتخليد ذكرى بطل أو تزيين ساحة من ساحات مدينة من المدن(62).

بعد هذا العرض المختصر والسريع لبعض وجهات النظر المتعلقة بالتأويل، نتقدّم إلى شرح وجهة نظرنا، فنسأل بداية: هل هناك واقع إنساني أو طبيعي قبل تأويل الواقع؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف نعلن عن وجوده ووصفه؟ فإذا كان الجواب: باللغة، فمعنى ذلك أن تأويلنا سينصبّ على اللغة وليس على الواقع، أي على الجهاز التمثيلي اللغوي، مثل البرلمان في السياسة وليس على الشعب. والجهاز التمثيلي اللغوي مؤلف من استعارات وتشابيه لها أول وليس لها آخر، فحدِّث ولا حرج إذّاك عن العشوائية ومداها.

وربّ قائل إن اللغة هي الواقع ذاته، أو هي مطابقة مطابقةً تامة للواقع، فدرس اللغة وتأويلها هما درسٌ للواقع وتأويله. بل أكثر من ذلك، يمكن القول حالتئذٍ إن الكلام عن التأويل لغوٌ وهراء. وهكذا تسقط وجهات نظر التأويل كلها دفعة واحدة، فالعين ترى الواقع وتكتبه بيد اللسان!

والحق يُقال إن نظرية المطابقة (Correspondence Theory) في المعرفة قد سقطت منذ زمنٍ وصارت نسياً منسيّاً، ففلاسفة مثل توماس كُون، وبول فايرابند وغيرهما تحدّثوا الآن عما يمكن وصفه بعشوائية المعرفة والثورات في تاريخها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: لنفترض أن كل شيء أعطي لساناً ونَطَقَ بلغةٍ من اللغات، لنقلْ على سبيل المثال: اللغة العربية، أي لنضع الإنسان على الحياد في البداية، لنتجنّب انحيازاته، وميوله، وأهواءه... وما شابه،

---

(62) المصدر نفسه، ص 259.

فالشجرة والنهر والبحر والسماء والذرّات والفوتونات والكواكب... وغيرها من الأشياء نطقت باللغة العربية، وهي بريئة من كل انحياز، لأنها كائنات طبيعية وليست بشرية، وكلامها يتّصف بالموضوعية المطلقة. والمطلوب منا الآن أن نفهم كلامها وبياناتها وتقاريرها. هنا، وفي هذه المرحلة التي يحصل فيها تدخلنا، تتحرك في داخلنا جرثومة التأويل من الأول، فنشرع بوصف وإرادات الطبيعة بلغة الاستعارة والتشبيه التي لا نقدر على سواها، فتكون العشوائية!

الخلاصة

1 ـ ثمة فكرتان أساسيتان أكّد عليهما رورتي في الكتاب، ويمكن اعتبارهما التوأمين لأطروحة هذا الكتاب، وإن كانا غير متشابهين وكان اتصالهما ضعيفاً. **الفكرة الأولى** تمثَّلت في هجومه على طريقة تصوّر المعرفة، والحقيقة الصدق والفلسفة، ويلخصها رورتي في صورة العقل كمرآة للطبيعة. **والفكرة الثانية** لا تظهر إلاّ في أواخر الكتاب وتمثّلت في توصيته بموقف بديل رآه براغماتياً[63]، ورؤية للمستقبل والثقافة ولدور الفلسفة يمكن أن تنشأ من تبنّي ذلك الموقف.

وفي بعض أجزاء مناقشاته، لا يقدم لنا رورتي حججاً بالمعنى النَّسَقي التقليدي، أي حججاً منطقية تهدف إلى إقناع الآخرين، بل يعتمد ما أسماه الأسلوب التهذيبي الذي يعنى بتقديم ملاحظات تشجعنا على تحطيم قشرة العرف الاصطلاحي كما يقول[64]. وعلى التخلّي عن صورٍ عن أنفسنا تقليدية والمنازعات حولها، وعلى تصوّر

---

(63) Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980.*

(64) انظر ص 495 ـ 496 من هذا الكتاب.

أنفسنا أحراراً في أن نبدع ونتجه إلى استعمال أشكال من الخطاب اللغوي جديدة ومثيرة. والنشاطات التي تغيرنا يسميها رورتي محادثات، وهي أشبه ما تكون بالشعر والأدب لا الرياضيات والعلوم اللذين يقومان على البحث وبعض قواعد البرهان.

هذا ملخص المشكلة التي يعرضها ويتعرض لها رورتي: هناك واقع في مواجهتنا، سَمِّه الطبيعة، فأنّى لنا أن نعرفه؟ والجواب الذي قدّمته مدارس فلسفية عديدة، ومنذ القرن السابع عشر، مثل «المذهب الثناثي الديكارتي»، و«الماديّة العلمية»، و«المثالية الترانسندنتالية» لكَنْت، و«الوضعية»، تمثَّل في القول بأن بعضاً من أشكالنا التمثيلية ذات امتياز، يمكن الركون إليها، ويمكن أن تلعب هذا الدور، وهي تتألف من حقائق فكرية ومن المعطيات الحسّية، وكلاهما ألّفا ما صار يعرف بالإبستيمولوجيا. لذا، كان هدف الإبستيمولوجيا تحديد هذه الأشكال التمثيلية والدفاع عنها وإظهار أي من الفلسفات تعمل بالطرق التي تجيزها، فكانت صورة الفلسفة كمرآة للطبيعة هي النموذج الذي يجب التزامه.

غير أن ثمة فلاسفة رفضوا وجود أشكال تمثيل ذات امتياز، مثل نيتشه، وهايدغر، وسلارز، وكواين، وفتغنشتاين، وكُون. لذا، لجأ بعض الفلاسفة إلى القول بنظريات المرجع السببيّة. لكن رورتي يعتبر هذا المشروع خائباً، وأن علينا أن نعتبر فكرة الحقيقة (الصدق) مرآة للطبيعة، أو تقابلاً مع أشيائها وظواهرها، كونهما نتاجين تاريخيين لتقليد فلسفي خاص علينا أن نهجره ونتمسك بالبراغماتية.

وعوضاً عن الإبستيمولوجيا يوصي رورتي بالأخذ بالهيرمينوطيقا خلفاً للفلسفة كمرآة للطبيعة، فما هي الهيرمينوطيقا في تصوّره؟

الهيرمينوطيقا هي نسَق طرائق مختلفة في النظر إلى العالم ومقاربته مع محاولة ترجمة طريقة من هذه الطرائق إلى أخرى، والنظر في ما تقدمه مجموعاتها أو المشتقات منها، فالفيلسوف الهيرمينوطيقي هو براغماتي، بمعنى أنه يرى أنواعاً مختلفة من الخطاب اللغوي، مثل الخطاب العلمي، والأدبي، والأخلاقي، كما أن هناك أنواعاً من الإستراتيجيات اللغوية المختلفة أنشأناها للتماشي مع العالم ولكي نعيش حياتنا. وينتج عن مثل هذه النظرة أن الموضوعية بمعناها التقليدي لم يعد لها محلّ في التفكير البراغماتي.

فاختصر معناها على حالات وجود اتفاق ما بين المتحادثين، فالاتفاق على قرار موضوعيةٌ، والموضوعية هي الاتفاق على قرار، وليست سوى ذلك، فالفيلسوف البراغماتي، كما يرسمه رورتي، يرى المزيد من الألعاب اللغوية يجعل حياتنا أكثر مرحاً، لذا، علينا أن نقيّم أي طريقة جديدة في النظر إلى الأشياء بالسؤال: كيف يجب أن نعيش لو تبنّيناها؟ فهل ستحسِّن طرائقنا الحالية؟ وليس بالسؤال: هل تلك الطريقة تصوِّر الواقع كما تفعل المرآة؟ بلى، الفيلسوف البراغماتي هو الذي يحدِّث ويعزِّز المحادثة ويشارك فيها، وليس الذي يفصل فيها أو يكون الحكم لها.

ومن هنا يبدو للفيلسوف البراغماتي أن اكتساب المعتقدات، وتبنّي النظريات أو وجهات النظر مسألةً اختيارية، فرورتي يكتب قائلاً: «وعندما يعتبر العقل التأملي... وجهات النظر الكبيرة هي التي تؤلف نشاطه يكون كمن يقرِّر ما العمل وليس من يقرر أن تمثيلاً ما هو تمثيل دقيق»[65].

واضح أن رورتي ينتمي إلى التقليد الفلسفي الأميركي المعروف باسم البراغماتية، كما سبق أن ذكرنا. والمعروف أن هذا التقليد

---

(65) Rorty, Ibid., p. 163.

ينتمي إلى العلوم، ففيلسوف مثل جون ديوي ومثل ويلارد فان أورمان كواين اعتبرا نفسيهما طبيعيين فلسفياً، حيث عنى المذهب الطبيعي أن الفلسفة هي استمرار للفهم العلمي للعالَم، بَل جزءٌ منه لا يتجزأ. ولم يكن هناك حَرَجٌ عند رورتي في ذلك الاعتبار، وكان تحفظه متمثلاً في رفضه تأليه العلم أو وضعه في موضع القداسة، يقول: «لا غبار على العلم، لكن هناك خطأ في مسعى تقديس العلم، وهو المسعى الذي تتصف به الفلسفة الواقعية»[66].

كذلك اعترض رورتي على توق المذهب الواقعي العلمي إلى الموضوعية، ورأى أن طلب الموضوعية أو الواقع هو انعكاس لعدم رغبتنا في طلب أفضل المعتقدات التي يمكن لنا، نحن البشر، المعرّضين لارتكاب الأخطاء، أن نجمعها بأفضل جهودنا، فكل مَثَل فلاسفة العلم مِثْلَ الأخلاقيين الذين يبحثون عن سلطة طبيعية، أو عقلية، أو إلهية لدعم توصياتهم، عندما تجاوزوا التفكير الإنساني طلباً لأسسٍ ترانسندنتالية، كسلطة للعلم. وهذا ما لم يعجب رورتي، فرأى إعادة النظرة إلى العلوم واعتبار هدفها النظام مع المجتمع الإنساني وليس الموضوعية أو الواقع.

أما بالنسبة إلى العلوم، وليس فلسفة العلوم، فقد اعتبرها رورتي مكوِّناً مهماً من مكوِّنات الثقافة الليبرالية البورجوازية مابعد الحداثية المعجب بها[67].

---

(66) Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 34,

وتجدر الإشارة إلى أن رورتي لم تعجبه فلسفة العلم القائمة بأنواعها مادامت تقول بمنهج خاص أو بعلاقة خاصة مع الواقع، وأن العلاقة في لغة تمثيلية. أما أنواع فلسفة العلوم فهي ثلاثة: الواقعية العلمية، والبنائية الكَنْتية الجديدة، والتجريبية مابعد الوضعية.

(67) المصدر نفسه، ص 197- 202.

وبالعودة إلى البراغماتية، يقول رورتي، إن البراغماتيين، مثله، يودّون أن يستبدلوا الرغبة في الموضوعية ويضعوا محلّها الرغبة بالتضامن مع المجتمع. ويضيف قائلاً: «والبراغماتيون يعتقدون أن عادات الاعتماد على الإقناع وليس على القوة، واحترام آراء الزملاء، وحب الاستطلاع والتوق إلى معطيات وأفكار جديدة، هي الفضائل الوحيدة المتوفرة للعلماء. وهم لا يعتقدون بوجود فضيلة فكرية اسمها العقلنة تتعدّى هذه الفضائل الأخلاقية وتعلوها»(68). وخلاصة الأمر هي أن رورتي يرى العلم تضامناً اجتماعياً، وليس علاقةً أو علاقات موضوعية بالواقع المادي.

ويُعَدُّ رورتي أحد فلاسفة مابعد الحداثة (Postmodernism) (ونذكر من بينهم جان - فرنسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) وجاك دريدا (Jacques Derrida) على سبيل المثال). وهؤلاء تتعارض آراؤهم تعارض الضدّ مع آراء الفلاسفة الحداثيين. واللائحة التالية تمثِّل قصدنا:

خصائص الحداثة (Modernism)	خصائص مابعد الحداثة (Postmodernism)
1 ـ القصص العظمى	ضد القصص العظمى
2 ـ الأفكار الكليّة	التفكيك للكليّات
3 ـ الأصل	الاختلاف
4 ـ المرجع الواحد أو المركز	التعدّدية أو التوزّع
5 ـ التأليف	ضد التأليف

(68) المصدر نفسه، ص 38.

6 ـ الانغلاق	الانفتاح
7 ـ التراتبيّة	الفوضى
8 ـ القصديّة (وجود الغاية)	اللعب
9 ـ الخطة أو النظام	الصدفة
10 ـ التشبيه	التضادّ
11 ـ الحضور	الغياب
12 ـ القارئ	الكاتب
13 ـ الحتمية	اللاحتمية
14 ـ العمق	السطح
15 ـ الابتعاد	المشاركة
16 ـ العَرَض	الرغبة

أما موقف رورتي من نقّاد كتابه الذي ترجمناه، الذين اتّهموه بأنه ضد الواقعية وأنه نسبيّ وأنه ذاتيّ، فإنه تمثّل في التعبير الذي كان قد استخدمه لوك قبله وتبنّاه هو، ألا وهو تعبير العامل البسيط (Underlaborer)، الذي يقوم بتنظيف وإزالة ما وصفه الفلاسفة الطليعيون ذوو الخيال بأنه عبارة عن نفاية(69). طبعاً، هو يقصد بالطليعيين من الفلاسفة أمثال فريجه وملِ وراسل وهايدغر، وديوي وهابرماس ودايفدسون ودريدا.

مع ذلك يختتم رورتي كتابه بكلام متواضع، قائلاً:

فأيّاً يكن الذي يحدث، فليس ثمة من خطر من نهاية الفلسفة، فالدين لم ينتهِ في عصر التنوير، وما انتهى الرسم التشكيلي بظهور المذهب الانطباعي. وحتى إذا غُلِّفت الحقبة الممتدّة من أفلاطون إلى

(69) Rorty, *Truth and Progress*, p. 8.

نيتشه وأُبعدت على طريقة هايدغر، وحتى لو بدت فلسفة القرن العشرين مرحلةَ عودة وملءٍ انتقالية بشعة، مثلما تبدو فلسفة القرن السادس عشر لنا الآن، سيظل هناك شيء اسمه فلسفة على الجانب الآخر من الانتقال، لأنه حتى لو بدت المسائل المتصلة بالتمثيل مهجورةً من قِبَل خَلَفنا، كما بدت مسائل المذهب الصوري المادي لنا، فإن الناس سيظلّون يقرأون أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وكَنْت، وهيغل، وفتغنشتاين، وهايدغر. وعن الأدوار التي سيلعبها هؤلاء الرجال في محادثة خَلَفنا، فلا أحد يعرف شيئاً أيضاً.

كما لا يعرف أحد عما إذا كان التمييز بين الفلسفة النَّسَقية والفلسفة التهذيبية سيبقى. وربما تصير الفلسفة تهذيبية فقط بحيث يصير تحديد الإنسان بأنه فيلسوف بواسطة الكتب التي يقرؤها ويناقشها، وليس بواسطة المسائل التي يرغب في حلّها. وربما سيوجد شكلٌ جديدٌ من الفلسفة النَّسَقيّة لا علاقة له بالإبستيمولوجيا غير أنه يجعل البحث الفلسفي العادي ممكناً. هذه التأملات لا قيمة لها، ولا شيء مما أقول يجعل أحدها أكثر مقبوليةً من الآخر، فالنقطة المهمة الوحيدة التي أودُّ الإلحاح عليها هي أن اهتمام الفلاسفة الأخلاقي يجب أن يكون الاستمرار في محادثة الغرب، وليس في الإلحاح على حلٍّ للمسائل التقليدية الخاصة بالفلسفة الحديثة، في داخل تلك المحادثة[70].

حيدر حاج اسماعيل

---

(70) انظر ص 512 ـ 513 من هذا الكتاب.

إلى

M. V. R.

عندما نفكّر في مستقبل العالم، فإن ما يدور في خَلَدنا دائماً هو أنه يكون في الموضع الذي سيكون فيه إذا استمرّ في الحركة، بالشكل الذي نراه يتحرّك الآن، فلا ندرك أنه يتحرّك وفقاً لخط مستقيم، وإنما وفقاً لخط منحنٍ، وأن اتجاهه يتغيّر على الدوام.

لودفيغ فتغنشتاين، **ملاحظات متفرّقة**

(*Vermischte Bemerkungen*)

(فرانكفورت، 1977، ص 14)

الفلسفة لم تتقدّم؟ إذا ما قام إنسان بحكّ موضع يستدعي الحَكّ، فهل يُعَدّ ذلك تقدّماً؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فهل يعني ذلك أن الحكّة لم تكن حقيقيّة؟ ألا تستمرّ هذه الاستجابة للمثير لمدة طويلة إلى أن يوجد علاج للحوادث المثيرة للحكّ؟

(المصدر نفسه، ص 163 ـ 164).

تصدير

لكم أدهشتني، حالما شرعت في دراسة الفلسفة، طريقة ظهور المشكلات الفلسفية واختفائها، أو كيفية تغيّر أشكالها، نتيجةً لفرضيات ومفردات جديدة، وتعلّمت من ريتشارد ماكيون (Richard Mckeon) وروبرت برامبوغ (Robert Brumbaugh) أن أنظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه عبارة عن سلسلة من مجموعات من المشكلات مختلفة، وليس حلولاً بديلة للمشكلات ذاتها. وتعلّمت من رودولف كارناب (Rudolph Carnap) وكارل همبل (Carl Hempel) كيفية الكشف عن المشكلات الزائفة، عن طريق إعادة صياغتها بنمط الكلام الصوري، كظما تعلّمت من تشارلز هارتشورن (Charles Hartshorne) وبول وايس (Paul Weiss) كيفية الكشف عنها، بترجمتها إلى مصطلحات لغة وايتهيد (Whitehead) وهيغل (Hegel)، وكان حظي كبيراً لكون هؤلاء الرجال أساتذتي، غير أني وجدتهم يقولون الشيء ذاته، وهو: أن المشكلة الفلسفية هي نتاج التبنّي اللاواعي لفرضيات مغروسة في مفردات صياغة المشكلة، وهي فرضيات يجب فحصها قبل تناول المشكلة ذاتها بصورة جدّية.

بعد ذلك بمدة، رحت أقرأ ما كتبه ويلفرد سلارز، فبدأ لي أن هجوم سلارز على «خرافة المعطى» يلقي شكّاً على الافتراضات

القائمة عليها الفلسفةُ الحديثة. وبعد مدة، شرعت بالنظر نظرة جدّية إلى رِيبيّة كواين بالتمييز بين اللغة والواقع، وحاولت الربط بين وجهة نظر كواين وسلارز. ومنذئذٍ، سعيت إلى فصلٍ أوسع لفرضيات مشكلات الفلسفة الحديثة، بغية تعميم وتوسيع نقود سلارز وكواين للمذهب التجريبي الحسي التقليدي. وأعتقد أن العودة إلى هذه الافتراضات وتوضيح أنها اختيارية، هي «علاجية»، وفقاً للطريقة التي بها كان الحلّ الأصلي الذي وضعه كارناب لمشكلات الكتب المدرسية المقرّرة علاجياً. وهذا الكتاب هو نتيجة لتلك المحاولة.

لقد استغرق العمل في هذا الكتاب وقتاً طويلاً، وكانت جامعة برنستون (Princeton) سخيّة سخاء كبيراً بوقت البحث، وتوفير فترات انقطاع عن العمل من أجل العمل في الكتاب، لذا أجد نفسي مدفوعاً للاعتراف بأنه لولا المساعدة الإضافية التي قدّمها المجلس الأميركي لروابط المتعلمين (American Council of Learned Societies ACL) ومؤسسة جون سايمون غوغنهايم التذكارية (John Simon Guggenheim Memorial Foundation)، لما كان بالإمكان وضع الكتاب. وكنت قد بدأت في تصوّر أطروحته عندما كنت أعمل زميلاً في (ACL) في العام (1969 ـ 1970)، وكتبت المسوَّدة الأولى لمَتْن الكتاب عندما كنت زميلاً في مؤسسة غوغنهايم في العام (1973 ـ 1974)، فأنا مدين بالشكر الجزيل لهذه المؤسسات جميعها لمساعدتها.

وهناك أناسٌ كثيرون قرأوا أو استمعوا لمسوّدات مختلفة لأقسام مختلفة من هذا الكتاب، ومن بينهم طلاب في جامعة برنستون وجامعات أخرى، ومستمعون لمقالات ألقيتها في مؤتمرات مختلفة، وزملاء وأصدقاء. وقد أجريت تغييرات كثيرة جوهرية تتعلق بالأسلوب، استجابةً لاعتراضاتهم، إقراراً بفضلهم. وإني آسف لكون

ذاكرتي ضعيفة جداً، فهي أعجز من تسجيل حتى أمثلة عن المساعدة الأكثر أهمية، غير أني آمل أن يتمكن القراء من أن يدركوا، هنا وهناك في الكتاب، النتائج المفيدة لتعليقاتهم الخاصة. وأنا أودّ، على وجه الخصوص، أن أشكر شخصين هما مايكل وليامز (Michael Williams) وريتشارد برنشتاين (Richard Bernstein)، اللذين وضعا تعليقات مساعدة على النسخة، كما على مجمل الكتاب، وكذلك فعل قارئ لم يذكر اسمه لمطبعة جامعة برنستون. وأني معترف بالجميل لرايموند غوس (Raymond Geuss)، ودايفد هوي (David Hoy) وجيفري ستاوت (Jeffrey Stout)، الذين خصّصوا وقتاً لمساعدتي في القضاء على شكوك الدقائق الأخيرة المتعلقة بالفصل الأول.

وأخيراً، لابد لي من شكر لورا بيل (Laura Bell)، وبيرل كافانوغ (Pearl Cavanaugh)، ولي ريتنز (Lee Ritins)، وكارول رون (Carol Roan)، وسانفورد تاتشر (Sanford Thatcher)، وجين تول (Jean Toll)، ودايفد فيليمان (David Velleman) لمساعدتهم الصبورة في نقلهم ما كتبت من صورة النسخة الخام إلى مجلّد مطبوع.

* * *

ظهرت أجزاء من الفصل الرابع في (*Neue Hefte für Philosophie* 14 (1978))، وأجزاء من الفصل الخامس نشرت في (*Body Mind and Method: Essays in Honor of Virgil C. Aldrich*, ed. Donald F. Gustafson and Bangs L. Tapscott), (Dordrecht, 1979) وأجزاء أخرى من ذلك الفصل ظهرت في (*Philosophical Studies* 31 (1977)، كما ظهرت أجزء من الفصل السابع في (*Acta Philosophica Fennica* (1979)). وإني أعترف بالجميل أيضاً لرؤساء التحرير والناشرين ذوي العلاقة، لسماحهم بإعادة طباعة هذه المادّة.

المقدمة

جرت العادة أن ينظر الفلاسفة إلى الفلسفة على أنها «النظام المعرفي الذي يبحث عن مشكلات دائمة وأبديّة»، أي مشكلات تنشأ حالما يبدأ الإنسان بالتفكير. وبعض هذه المشكلات يتعلق بالفرق بين البشر والكائنات الأخرى، وهي تتبدّى بوضوح في أسئلة تختصّ بالعلاقة بين العقل والجسد. وهناك مشكلات أخرى تدور حول مشروعية المزاعم التي تختص بالمعرفة، وتتبلور في أسئلة حول أسس المعرفة. والبحث في هذه الأسس معناه الكشف عن شيء عن العقل، وعكس ذلك صحيح. وهكذا، فإن الفلسفة بوصفها نظاماً معرفيّاً، ترى نفسها محاولةً لإثبات أو إبطال مزاعم معرفيّة ينتجها العلم، أو الأخلاق، أو الفن، أو الدين. وهي تبغي أن تقوم بهذه المهمة على أساس فهمها الخاص لطبيعة المعرفة والعقل. ويمكن للفلسفة أن تكون تأسيسيّة بالنسبة إلى بقية الثقافات، لأن الثقافة هي مجمّع مزاعم المعرفة، والفلسفة هي التي تفصل في مثل هذه المزاعم. وهي تتمكّن من فعل ذلك لأنها تفهم أسس المعرفة، وتجد هذه الأسس بدرسٍ للإنسان العارف للعمليات العقلية، أو عن طريق درس النشاط التمثيلي الذي يجعل المعرفة ممكنةً، فالمعرفة هي التمثيل الصحيح لما هو خارج العقل. وهكذا، فإن فهم إمكانية

وطبيعة المعرفة معناه فهم الطريقة التي بفضلها يتمكن العقل من أن ينشئ مثل أشكال التمثيل هذه. وما همُّ الفلسفة المركزي إلاّ أن تكون نظرية تمثيليّة عامة، أي نظرية تقسم الثقافة إلى مناطق تمثِّل الواقع خير تمثيل، وأخرى تمثل الواقع تمثيلاً دون الجودة القصوى، وأخرى لا تمثل الواقع إطلاقاً، بالرغم من تظاهرها بخلاف ذلك.

نحن مدينون بفكرة «نظرية في المعرفة»، المؤسَّسة على فهمٍ للعمليات العقلية للقرن السابع عشر، بخاصة إلى لوك، ونحنُ مدينون بفكرة العقل، ككيان منفصل فيه تحدث العمليات، للحقبة الزمنية ذاتها، بخاصة إلى ديكارت، ونحن مدينون بالفكرة التي تحسب الفلسفة محكمة للعقل المحض تقضي بإثبات مزاعم بقية الثقافة أو بطلانها للقرن الثامن عشر، بخاصة إلى كَنْت، غير أن هذه الفكرة الكَنْتية تفترض تصاعداً عاماً إلى فكرة لوك عن العمليات العقلية وفكرة ديكارت عن الجوهر العقلي.

في القرن التاسع عشر، تعزّزت فكرة كون الفلسفة نظاماً تأسيسيّاً يؤسس مزاعم المعرفة في كتابات الكَنْتيين الجدد. ولو أن الاحتجاجات تُسمع بين وقت وآخر على حاجة مفهوم الثقافة إلى تأسيس، وضدّ التظاهر بأن «نظرية في المعرفة» يمكن أن تقوم بهذه المهمة، وهي الواردة ـ على سبيل المثال ـ عند نيتشه ووليام جيمس، فغدت الفلسفة عند المفكرين بديلاً عن الدين. إنها المنطقة الثقافية التي مسّ فيها الإنسان القاع، ووجد المفردات والمعتقدات التي أجازت له أن يشرح نشاطه ويسوِّغه بوصفه مفكراً، وبالتالي اكتشاف مغزى حياته.

وفي بداية قرننا، تجدد التأكيد على هذا الزعم من قِبَل فلاسفة كان همهّم أن يبقوا الفلسفة مُحْكَمة اللغة وعلميةً، ونذكر من أبرزهم راسل وهوسرل. غير أن صوتهم انطوى على علامة من القنوط، لأن الذي حصل، في هذا الوقت، كانت الغلبة شبه التامة لما هو علماني

على مزاعم ما هو ديني. وهكذا، لم يعد بمقدور الفيلسوف أن يرى نفسه في عداد الطليعة الفكرية، أو الحاميَ للبشر من قوى الأوهام[1]. وعلاوة على ذلك، ظهر في القرن التاسع عشر شكل جديد من الثقافة، هو «ثقافة الكاتب»، تخصّ المفكر الذي كتب القصائد، والروايات، والمقالات السياسية، والنقدية لقصائد الآخرين ورواياتهم ومقالاتهم، فقد كتب ديكارت، ولوك، وكَنْت في حقبة زمنية، أمكن فيها علمنة الثقافة بفضل نجاحات العلم الطبيعي. غير أن الذي حصل هو أنه في أوائل القرن العشرين صار العلماء بعيدين عن المفكرين، مثلما كان الحال مع اللاهوتيين، وحلّ الشعراء والروائيون محلّ الوعّاظ والفلاسفة كمعلمين أخلاقيين للناشئة... وكانت النتيجة أنه كلما ازدادت علمية الفلسفة ودقة لغتها قلّت علاقتها ببقية الثقافات، وازداد ظهور لاعقلانية مزاعمها التقليدية. ولقد استُهجنت محاولات الفلاسفة التحليليين والفنومينولوجيين لتأسيس هذا ونقد ذلك من قِبَل أولئك الذين تمّ تأسيس نشاطاتهم أو نقدها، فالفلسفة ككل صارت موضع استهجان ولامبالاة ممّن أراد أيديولوجيا أو صورة عن الذات.

على هذه الخلفية، علينا أن ننظر إلى أعمال أشهر ثلاثة فلاسفة قرننا ـ نعني فتغنشتاين، وهايدغر، وديوي، فقد حاول كل واحدٍ منهم، في أعوامه الأولى، أن يضع طريقة جديدة لجعل الفلسفة تأسيسيّة، أي طريقة جديدة لصياغة سياق أخير للفكر، فحاول فتغنشتاين أن ينشئ نظرية تمثيلية جديدة لا يكون لها علاقة بالمذهب التفكيري، وسعى هايدغر لإنشاء مجموعة من المقولات الفلسفية

[إن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من أصل الكتاب، أما تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) يجب اعتبار مفردات مثل: «نفسه» و«رجال» في هذا الكتاب كتعابير مختصرة لِ «نفسه أو نفسها» و«رجال ونساء»، وهكذا.

بريئة من أي علاقة بالعلم وبالإبستيمولوجيا، أو المسعى الديكارتي وراء اليقين، وديوي عمل على إنشاء نسخة طبيعية عن رؤية هيغل للتاريخ. وكل واحدٍ من هؤلاء الثلاثة انتهى إلى أن يرى أن محاولته المبكرة كانت خداعاً للذات، كمسعًى لاستبقاء مفهوم معين للفلسفة، بعد أن كانت الأفكار المطلوبة لتجديد هذه المهمة قد طُرحت جانباً، وتجريد ذلك المفهوم، أي أفكار القرن السابع عشر، عن المعرفة والعقل. وتحرّر كل واحدٍ من ثلاثتهم في أعماله المتأخرة، من المفهوم الكَنْتي للفلسفة بوصفها تأسيسيّةً، وصرف وقته في تحذيرنا من تلك الإغراءات ذاتها التي كان هو نفسه قد خضع لها. لذا، جاءت أعمالهم الأخيرة شفائيّة ولم تكن إنشائية، وتهذيبيّة لامنسّقة، ومصمَّمة لجعل القارئ يسائل دوافعه الخاصة للتفلسف وليس لتزويده ببرنامج فلسفي جديد.

وكان فتغنشتاين وهايدغر وديوي متفقين على أن الفكرة التي تصف الفلسفة بأنها تمثيل صحيح ممكن عن طريق عمليات عقلية خاصة ومعقولة، من خلال نظرية عامة في التمثيل تتطلّب هجراناً. ووضع ثلاثتهم جانباً كل أفكار تأسيس المعرفة والفلسفة التي تدور حول المسعى الديكارتي، للردّ على الذي يرتاب بإمكانية المعرفة. وعلاوةً على ذلك، فقد تخلّوا عن «فكرة العقل» المشتركة عند ديكارت ولوك وكَنْت، بوصفها موضوعاً خاصاً للدراسة، متموضعاً في فضاء داخلي، ومشتملاً على عناصر أو عمليات تجعل المعرفة ممكنةً. ولا يعني هذا أنه كانت لديهم نظريات معرفية «بديلة» أو فلسفات عقلية، فقد تخلّوا عن اعتبار الإبستيمولوجيا والميتافيزيقا أنظمة ممكنةً.

أقول «تخلّوا» لا «برهنوا ضد»، لأن موقفهم تجاه الإشكالية التقليدية شبيه بموقف فلاسفة القرن السابع عشر إزاء الإشكالية المدرسية (Scholastic)، فهم لم يكرّسوا أنفسهم للكشف عن قضايا

فاسدة أو براهين رديئة في أعمال من تقدّموهم، مع أنهم من وقت لآخر فعلوا ذلك أيضاً. الذي حصل هو أنهم لمحوا إمكانية صورة من صور الحياة العقلية تبدو فيها مفردات التفكير الفلسفي الموروثة من القرن السابع عشر فارغة تماماً، مثلما بدت مفردات القرن الثالث عشر الفلسفية لعصر التنوير (Enlightenment). إن التوكيد على إمكانية ثقافة مابعد كَنْتية، أي ثقافة تخلو من نظام شموليٍّ يشرعن ويؤسس لأنظمة أخرى، لا يعني المناقشة ضد أي عقيدة كَنْتية بحد ذاتها، وإنما تلمّح إلى إمكانية ثقافة خالية من الدين، أو لا علاقة فيها للدين بالعلم أو السياسة، وهذا يفيد بالضرورة المناقشةَ ضد زعم الأكويني (Aquinas) أنه يمكن إثبات وجود الله بالعقل الطبيعي. لقد أدّى فتغنشتاين وهايدغر وديوي بنا إلى حقبة فلسفية ثورية بالمعنى الذي قصده كُون (Kuhn) في كلامه عن العلم الثوري، وذلك بوضعهم خرائط جديدة للأرض نعني عرضاً مسلسلاً شاملاً للنشاطات الإنسانية لا تشمل تلك الملامح التي كانت سائدة من قَبْلُ.

هذا الكتاب عبارة عن نظرة عامة على بعض التطورات الحديثة في الفلسفة، وبخاصة الفلسفة التحليلية من منظور مضاد للفلسفة الديكارتية والثورة الكَنْتية، الذي سبق وصفه قبل قليل. وهدف الكتاب هَدْم ثقة القارئ بالعقل بوصفه شيئاً يجب أن يكون للمرء وجهة نظر فلسفية عنه، وبالمعرفة كشيء ما يجب أن تكون هناك نظرية حوله كما كان تصوّره في الفلسفة منذ كَنْت، يكون لها «أسس»، وبالفلسفة كما تم فهمها منذ كَنْت. وهكذا يخيب ظن القارئ الباحث عن نظرية جديدة تتعلق بأي موضوع من الموضوعات التي نوقشت. وبالرغم من أني أبحث في حلولٍ لمشكلة العلاقة بين العقل والجسد، فلم يكن عملي هذا بغية اقتراح نظرية، وإنما لكي أشرح سبب عدم اعتقادي بوجود مشكلة. وأقول بعد هذا إنني، رغم

مناقشتي نظريات المرجع، فإني لم أقدِّم نظرية، ولم أقدِّم سوى اقتراحات تختص بسبب كَوْن البحث عن مثل هذه النظرية هو بحث ضال. والكتاب، مثل كتابات أكثر الفلاسفة الذين أعجبت بهم، هو كتاب علاجي (Therapeutic) وليس بنائياً. والعلاج النفسى الذي قُدِّم يعتمد على المحاولات البنّاءة للفلاسفة التحليليين أنفسهم الذين سأضع إطارهم المرجعي في دائرة التساؤل. وبالتالي، فإن معظم أشكال النقد للتقليد الذي أقدِّمه مستعارةٌ من فلاسفة منظمين، مثل سلارز، وكواين، ودايفدسون، ورايل (Ryle)، ومالكولم (Malcolm)، وكُون، وبوتنام.

وبنفس المقدار، أنا مدين لهؤلاء الفلاسفة بالوسائل التي أوظِّفها للغايات التي وضعت لها، مثل كوني مديناً لفتغنشتاين (Wittgenstein) وهايدغر وديوي.

وأملي أن أقنع القارئ أن الديالكتيك داخل الفلسفة التحليلية، الذي نقل فلسفة العقل من برود (Broad) إلى سمارت (Smart)، وفلسفة اللغة من فريجه إلى دايفدسون، والإبستيمولوجيا من راسل إلى سلارز، وفلسفة العلم من كارناب إلى كُون، يحتاج نقلاً لخطوات قليلة إضافية. وأرى أن هذه الخطوات الإضافية ستضعنا في موضع نتمكن فيه من نقد فكرة الفلسفة التحليلية ذاتها، والفلسفة عينها كما فُهمت منذ زمن كَنْت.

ومن المنظور الذي أتبنّاه، يبدو الفرق بين الفلسفة التحليلية وأنواع الفلسفة الأخرى غير مهم نسبياً، فهو مسألة أسلوب وتقاليد أكثر منه فرقاً في المنهج أو في المبادئ الأولى. والمسوِّغ في كتابة الكتاب، وبنسبة كبيرة، بمصطلحات الفلاسفة التحليليين المعاصرين، وبالرجوع إلى مسائل نوقشت في الأدب التحليلي، لم يكن إلاّ مسوِّغاً من نوع السيرة الذاتية، فهي المصطلحات والأدب اللذين

ألفتهما أكثر من سواهما، واللذين إليهما أنا مدين بفهمي للمسائل الفلسفية. ولو أَلِفْتُ أساليب معاصرة أخرى في كتابة الفلسفة، لكان هذا الكتاب أفضل مما هو وأكثر نفعاً، بالرغم من أنه سيكون بحجم أكبر. وكما أرى الأمور، فإن نوع الفلسفة الصادرة عن راسل وفريجه، يشبه فلسفة هوسرل الظاهرية، فهو ببساطة محاولة لوضع الفلسفة في المركز الذي أراده لها كَنْت، أي في مركز الحكم على مناطق أخرى من الثقافة على أساس معرفتها الخاصة بـ «أسس» هذه المناطق. والفلسفة التحليلية هي نوع إضافي من الفلسفة الكَنْتية، وهو النوع الذي يتميّز بصورة رئيسية باعتباره التمثيل لغوياً وليس عقلياً، وفلسفة اللغة وليس النقد المتجاوز للإدراك الحسي (Transcendental) أو البسيكولوجيا، والذي هو النظام الذي يعرض أسس المعرفة. وسوف أناقش في الفصلين الرابع والسادس أن التأكيد على اللغة لا يغيِّر جوهرياً الإشكاليةَ الديكارتية ـ الكَنْتية، وبالتالي لا يضفي على الفلسفة صورة جديدة عن ذاتها، ذلك لأن الفلسفة التحليلية ما فتئت ملتزمة ببناء إطارٍ حياديٍّ لا يتغير للبحث، وبالنتيجة للثقافة كلها.

والفكرة المعروفة هي أن النشاط الإنساني وبصورة خاصة البحث، أي البحث عن المعرفة، يحصل ضمن إطارٍ يمكن عزله قبل الوصول إلى نتيجة البحث، وهو عبارة عن مجموعة من افتراضات تكون بمعرفة قَبْلية، ويربط الفلسفة المعاصرة بالتقليد الفلسفي الشامل ديكارت ولوك وكَنْت. وفكرة وجود مثل هذا الإطار لا يكون لها معنى إلاّ إذا فكرنا بهذا الإطار على أنه مفروض من طبيعة الذات العارفة، أو من طبيعة مَلَكاته، أو من طبيعة الوسط الذي يعمل فيه. إن معنى فكرة أن الفلسفة متميزة عن العلم سيكون ضعيفاً عندما تكون الفكرة مجردةً من رأي ديكارت المفيد أننا عندما نفكر في داخلنا نجد حقيقة تتعذّر مقاومتها، ومجردةً عن رأي كَنْت المفيد أن هذه الحقيقة تفرض حدوداً على النتائج الممكنة للبحث التجريبي

الحسّي (Empirical). إن فكرة إمكانية وجود شيء مثل أسس المعرفة (كل المعرفة، وفي كل ميدان، وفي الماضي، والحاضر، والمستقبل)، أو وجود نظرية تمثيل كل أشكال التمثيل الموجودة في المفردات المألوفة، وفي تلك التي لم يُحْلَم بها بعدُ، تعتمد على افتراض وجود مثل هذا الكابح القَبْلي. ولو كان لنا مفهوم ديوي للمعرفة، الذي يحدد ما يسوِّغ اعتقادنا، فإننا لا نتخيّل وجود كوابح ثابتة مفروضة على ما يمكن أن يحسب معرفةً، لأننا سنرى التسويغ ظاهرة اجتماعية وليس معاملةً معقودة بين الذات العارفة والواقع. ولو كان لنا مفهوم فتغنشتاين للّغة، الذي يعتبرها أداةً وليست مرآة، فلن نبحث عن شروطٍ ضرورية لإمكانية التمثيل اللغوي. ولو كان لنا مفهوم هايدغر للفلسفة، فسوف نرى محاولة جعل طبيعة الذات العارفة مصدراً لحقائق ضرورية محاولةً إضافية من خداع الذات لإبدال الغرابة بمسألة «ثقافية». إن الانفتاح على تلك الغرابة، أغرانا من البداية على البداية بالتفكير.

وإحدى الطرق التي تساعد على رؤية كيف تتلاءَم الفلسفة التحليلية وتندمج في النموذج الديكارتي ـ الكَنْتي، تتمثّلُ في النظر إلى الفلسفة التقليدية على أنها محاولة للهروب من التاريخ، أي أنها محاولة إيجاد شروط لاتاريخية لأي تطور تاريخي ممكن. ومن هذا المنظور، تكون الرسالة المشتركة لفتغنشتاين وديوي وهايدغر رسالةً تاريخية، فكل واحد من هؤلاء الثلاثة يذكِّرنا بأن الأبحاث الخاصة بأسس المعرفة أو الأخلاق أو اللغة أو المجتمع، يمكن أن تكون ببساطةٍ تبريريةً، ومحاولات لتأييد لعبة لغوية معاصرة معينة، أو ممارسة اجتماعية، أو صورة ذاتية. ومغزى هذا الكتاب هو تاريخي، أيضاً، وقد قُصِدَ من أقسامه الثلاثة وضع أفكار العقل والمعرفة والفلسفة على التوالي في منظور تاريخي:

فالقسم الأول يختص بفلسفة العقل، وفي **الفصل الأول**، حاولت أن أبيّن أن ما يدعى حدوساً، التي تستند إليها الثنائية الديكارتية، لها أصل تاريخي. وفي **الفصل الثاني**، حاولت أن أبيّن كيف يمكن تغيير هذه الحدوس إذا حلّت المناهج الفيزيولوجية الخاصة بالتنبؤ والضبط محلّ المناهج البسيكولوجية. ويختص **القسم الثاني** بالإبستيمولوجيا (Epistemology) وبمجادلات حديثة لإيجاد موضوعات تكون خَلَفاً لهذه النظرية. ويصف **الفصل الثالث** منشأ فكرة الإبستيمولوجيا في القرن السابع عشر وارتباطها بالأفكار الديكارتية المتعلقة بالعقل، التي نوقشت في الفصل الأول. وهو يقدِّم الإبستيمولوجيا تقديماً يظهرها بأنها مبنيّة على خلطٍ بين تسويغ الآراء الخاصة بالمعرفة وشرحها بالأسباب، أي بصورة تقريبيّة بين الممارسات الاجتماعية والعمليات البسيكولوجية المفترضة. **والفصل الرابع** هو الفصل المركزي للكتاب، أي الفصل الذي تُعرض فيه الأفكار التي أدّت إلى وجوده، وهي أفكار سلارز وكواين، وفي ذلك الفصل، فسّرت هجوم سلارز على المعطى وهجوم كواين على الضرورة بوصفهما خطوتين حاسمتين لنسف إمكانية نظرية في المعرفة. إن المذهب الكلي (Holism) والمذهب البراغماتي، اللذين يشارك بهما الفيلسوفان، وبهما يشتركان مع فتغنشتاين في كتاباته الأخيرة، هما خطّا الفكر الموجودان داخل الفلسفة التحليلية، اللذان أودّ التوسع فيهما. وأناقش أنه إذا وسِّعا بطريقة معينة، فإنهما سيدعانا نرى الحقيقة كما تبدو في عبارة جيمس، أنها ما هو أفضل لنا من غيره لنعتقد به، وليس التمثيل الدقيق للواقع، أو - بلغة أقل استفزازية - هما يبيّنان لنا أن فكرة التمثيل الدقيق هي ببساطةٍ مديح آلي وفارغ نقدمه لتلك المعتقدات التي نجحت في مساعدتنا على فعل ما نريد أن نفعل. وفي **الفصلين الخامس والسادس**، ناقشت ونقدت ما اعتبرته محاولات رجعية لمعاملة البسيكولوجيا التجريبيّة -

الحسية أو فلسفة اللغة على أنها «موضوعات خَلَف» للإبستيمولوجيا. وناقشت أن مفهوم المعرفة الذي يفيد أنها التمثيل الدقيق وحده أقنعنا أن دراسة العمليات البسيكولوجية أو اللغة ـ عبر أوساط التمثيل ـ يمكن أن تقوم بما أخفقت الإبستيمولوجيا بالقيام به. إن مغزى القسم الثاني، بكليته، هو أن الفكرة التي تفيد أن المعرفة هي حشد من أشكال التمثيل الدقيقة، هي اختياريّة (يمكن استبدالها بمفهوم براغماتي للمعرفة يزيل التضاد الإغريقي بين التأمّل والعمل، وبين تمثيل العالم والتغلّب على صعابه). وأظن أنه يمكن لحقبة تاريخية سادت فيها الاستعارات البصرية اليونانية، أن تقدم مفهوماً، بحيث تبدو المفردات الفلسفية التي تدمج هذه الاستعارات غريبة وجذّابة، مثل المفردات التي تفترض وجود أرواح في الأشياء الخاصة بالأزمنة ماقبل الكلاسيكية.

وفي **القسم الثالث**، تناولت فكرة الفلسفة بوضوح أكبر، فيفسِّر **الفصل السابع** التمييز التقليدي بين البحث عن المعرفة الموضوعية ومناطق نشاطات إنسانية أخرى أقل امتيازاً، بوصفه أنه مجرد تمييز بين الخطاب العادي والخطاب غير العادي (Abnormal). والخطاب العادي (وهو تعميم لمفهوم كُون للعلم العادي) هو أي خطابٍ، سواء أكان علمياً أم سياسياً أم لاهوتياً أم غير هذه، يجسِّد معايير تمّت الموافقة عليها بغية الوصول إلى اتفاق. أما الخطاب غير العادي، فهو أي خطاب يفتقر لمثل هذه المعايير. وأنا أناقش بالقول إن المسعى الذي عرّف الفلسفة التقليدية لشرح العقلانية والموضوعية بمفردات شروط التمثيل الدقيق، هو محاولة خداعية للذات هدفها تأبيد الخطاب العادي اليومي، وإن صورة الفلسفة الذاتية منذ اليونانيين سيطرت عليها تلك المحاولة. وفي **الفصل الثامن**، استعملت بعض الأفكار المستمدة من غادامار وسارتر (Sartre)، لتطوير تضادٍّ بين

«الفلسفة ذات النظام» و«الفلسفة التهذيبية»، ولكي أبيّن كيف تتعلق الفلسفة غير العادية، التي لا تنسجم مع المصفوفة (Matrix) الديكارتية ـ الكَنْتية التقليدية، بالفلسفة العادية. وقدّمت فتغنشتاين وهايدغر وديوي كفلاسفة كان هدفهم التهذيب (مساعدة قرائهم، أو المجتمع ككل، على التحرّر من المفردات والمواقف التي عفَّ عليها الزمان، وليس توفير أسس لحدوس الحاضر وتقاليده).

وآمل أن يكون ما قلته قد أوضح سبب اختياري **الفلسفة ومرآة الطبيعة** عنواناً للكتاب. إنها الصور، وليس القضايا المنطقية (Propositions)، والاستعارات وليس الجمل الخبرية (Statements)، التي تحدُّ معظم معتقداتنا الفلسفية. والصورة التي سجنت الفلسفة التقليدية هي اعتبار العقل مرآة كبيرة تشتمل على أشكال تمثيل مختلفة، بعضها دقيق وبعضها ليس دقيقاً، يمكن درسها بمناهج غير تجريبية ـ حسيّة (Nonempirical) وبغير مفهوم العقل الذي يعتبره مرآة، لم يكن ممكناً أن يقدم مفهوم المعرفة المفيد بأنها دقة التمثيل نفسه. وبغير هذا المفهوم الأخير، لا يكون معنى لإستراتيجية ديكارت وكَنْت المشتركة، وهي الحصول على أشكال تمثيل أكثر دقةً، بفحص المرآة وترميمها وصقلها. وبغير هذه الإستراتيجية في العقل، لا يكون معنى للآراء الحديثة عن أن الفلسفة يمكن أن تتألف من تحليل للتصورات أو تحليل للظواهر أو شرح للمعاني أو فحص لمنطق لغتنا أو لبنية النشاط التكويني للوعي. ومثل هذه الآراء هو الذي سخر منه فتغنشتاين في كتابه **التحقيقات الفلسفية** (*Philosophical Investigations*)، وبمتابعة عمل فتغنشتاين تمكنت الفلسفة التحليلية أن تتقدم نحو الوقفة مابعد الوضعية (Post - Positivistic) التي تشغلها في الوقت الحاضر. غير أن نزعة فتغنشتاين لتفكيك الصور الآسرة تحتاج تكملةً من وعيٍ تاريخي (وعيٍ لمصدر جميع هذا التصوير

بالمرآة)، وهذا كان يبدو لي أعظم إسهام لهايدغر. إن طريقة هايدغر في روايته لتاريخ الفلسفة تسمح لنا أن نرى بدايات الصور الديكارتية عند اليونانيين، وتحوّلات هذه الصور خلال القرون الثلاثة الأخيرة. وهذا مكّنَنا من إن نبعد أنفسنا عن التقاليد. ومع ذلك، لا هايدغر ولا فتغنشتاين جعلنا نرى الظاهرة التاريخية لصور المرآة، وقصة سيطرة الاستعارات البصرية على عقل الغرب، من منظور اجتماعي. وكان كلا الرجلين معنيَّيْن بالفرد، الذي كان نادراً ما يُفضَّل أكثر من اهتمامهما بالمجتمع، مع فرصة إبعاد الإنسان نفسه عن الخداع الذاتي المبتذل (Banal)، الذي كان صفة الأيام الأخيرة للتقليد المتآكل. أما ديوي، فمع أنه لم يملك نظرة ثاقبة ديالكتيكيّة، مثل فتغنشتاين، ولا ثقافة هايدغر التاريخية، فإنه سطّر هجومه الجدلي العنيف ضدّ تصوير المرآة التقليدي، من منطلق رؤية نوع جديد من المجتمع. فالثقافة في مجتمعها المثالي، لم تعد محكومةً من قِبَل مثال المعرفة الموضوعية، بل من زيادة في القيمة الإستطيقية. وكما قال «ستكون الفنون والعلوم، في تلك الثقافة: أزهار الحياة الحرّة». وآمل أن نكون الآن في وضع لنرى تهمتَي «النسبية» و«اللاعقلانية» (Irrationalism) اللتين أُطلقتا على ديوي مرّةً، في خانة أنهما كانتا مجرد ردّي فعل دفاعيين عشوائيين صادرين عن التقليد الذي هاجمه. إن مثل هذه التهم تفقد وزنها إذا ما نظر المرء بجدّيةٍ إلى النقود لتصوير المرآة، التي وضعها هو وفتغنشتاين وهايدغر، فليس لهذا الكتاب ما يضيفه على هذه النقود، غير أني آمل أنه سيقدم بعضاً منها بطريقة تساعد على اختراق قشرة العرف الفلسفي، التي حاول ديوي عبثاً تمزيقها شذراً.

القسم الأول

جوهرنا الزجاجي

الفصل الأول

اختراع العقل

1 ـ معايير العقلي

المناقشات التي تدور في فلسفة العقل، عادةً ما تنطلق من الافتراض أن كل امرئ لديه معرفة دائمة عن كيفية قسمة العالم إلى ما هو عقلي وما هو فيزيائي، وأن هذا التمييز مألوف وحدسي فلا يحتاج إلى برهان، حتى لو كان الانقسام بين نوعين من المادة (أحدهما مادي والآخر لامادي) فلسفياً ومحيّراً. وعندما يقول رايل إن الحديث عن كائنات عقلية هو حديث عن نزعات سلوكية، أو عندما يرى سمارت أنه حديثٌ عن حالات عصبيّة، فإنهما سيتعرضان لهجومين، إذ ينشأ حالتئذٍ سؤال هو: إذا كان المذهب السلوكي أو المذهب المادي صحيحاً، فهل يبقى شيء لا برهان عليه، مثل التمييز الحدسي؟

ويبدو أننا لا نرتاب في أن الآلام، وحالات المزاج، والصور، والجمل التي تلمع أمام العقل، والأحلام، والهلوسات، والمعتقدات، والمواقف، والرغبات، والنوايا... كلها عقلي، في حين أن تقلّصات المعدة التي تسبب الألم، والعمليات العصبية التي

ترافقه، وكل ما يمكن أن نحدّد موقعه الثابت داخل الجسم يُحسب لاعقلياً. وتصنيفنا الثابت الذي لا يتزعزع لا يفيد فقط أننا نملك معرفةً حدسيّةً واضحة عما تكون مسألة العقلية، بل أيضاً أنها ذات صلة بما ليس مكانيّاً، وبفكرة مفادها أنه في حال فناء الجسد، فإن الكائنات أو الحالات العقلية ستدوم. وحتى لو ألقينا جانباً فكرة المادة العقلية، وحتى إذا أسقطنا من حسباننا فكرة «الشيء المفكّر» (Res Cogitans) كموضوع قضية خبرية، فإن الأمر يبدو أننا نظل قادرين مع ذلك على تمييز العقل عن الجسد، وأننا نقوم بذلك بطريقة أقرب إلى المذهب الديكارتي.

وهذه الحدوس ذات المعنى تبقى مثل الثنائية الديكارتية حيّةً. وقد مال الفلاسفة المابعد فتغنشتانيين (Post-Wittgensteinians)، الذين اعترضوا على المذهبين السلوكي والمادي، إلى موافقة فتغنشتاين وستراوسون (Strawson) على أنه لا وجود لشيء سوى الجسد البشري، وذلك معنًى من المعاني، وأن علينا أن نتخلّى عن فكرة أن هذا الجسد مصنوع من (Res Cogitans) مترابطة ترابطاً لامكانياً مع «الشيء الممتدّ» (Res extensa). غير أنهم يقولون إن المعرفة الديكارتية الحدسية تبقى، وهي المفيدة بأن التمييز بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي لا يمكن إزالته بوسائل تجريبيّة - حسية، وأن الحالة العقلية ليست مثل الميل أكثر منها مثل العصب، وأنه لا وجود لاكتشاف علمي يستطيع أن يكشف عن حقيقة الهويّة، فبدا لهم هذا الحدس كافياً لتأسيس فجوة لا يربطها جسد. غير أن مثل هؤلاء الفلاسفة الثنائيين الجدد(*) (Neo-Dualist) أربكتهم نتائجهم، وذلك لأنهم لم يكونوا واضحين في مسألة ما إذا كانوا يستحقون أن يعتبروا

(*) يقصد المتأثرين بفلسفة ديكارت.

مثل تلك الأشياء حدوساً ميتافيزيقية، بالرغم من أن حدوسهم الميتافيزيقية بدت ديكارتية، فمالوا إلى عدم الرضى بفكرة طريقةٍ لمعرفة العالم قبل العلم التجريبي ـ الحسي، قبل أن يمسها هذا العلم.

وفي مثل هذا الوضع، يغري الفيلسوفَ الثنائيّ اللجوءُ إلى اللغة فيبدأ بالكلام عن مجموعات مختلفة من المفردات أو بدائل من الأوصاف. وتفيد هذه اللغة الغريبة المضطربة أن الحدس الثنائي هو أحد الاختلافات بين طرق تتحدث عن الظاهرة نفسها، وبالتالي يبدو أنها تؤدي بالمرء من شيء مثل المذهب الثنائي إلى شيء مثل نظرية الفيلسوف سبينوزا[*] (Spinoza) الثنائية الناحية. غير أن السؤال «وصفان لأي شيء؟» يجعل التمسك بهذا الموقف صعباً، والجواب بأن الوصفين «هما وصفان لعضويات» يبدو مقبولاً، إلى أن نسأل: هل العضويات فيزيائية؟ أو هل لهذه العضويات، وحتى العضويات البشرية، أكثر من النزعات الفعلية الممكنة لأجزائها؟ ويسعد الفلاسفة الثنائيين الجدد، عادةً، أن يتنازلوا بمجموعة كبيرة من الحالات العقلية، وبكلها، للفيلسوف رايل، والقول إنَّ المعتقدات، والرغبات، والمواقف، والنوايا عدا عن المهارات، والفضائل، وحالات المزاج... هي كلها مجرد طرق من الكلام عن العضويات وأجزائها، وعن حركات تلك الأجزاء الفعلية والممكنة (غير أنهم قد يصرّون، مقتفين برنتانو (Brentano) وشيشولم (Chisholm)، أنه لا يمكن توفير شروط ضرورية وكافية رايليّة (Rylean))، وهم يتردّدون

(*) سبينوزا من فلاسفة المذهب العقلي الذي ابتدعه ديكارت. غير أن امتيازه يتمثّل في أنه قال بجوهر واحد (One Substance) له ما لانهاية له من الصفات لا يعرف الإنسان منها سوى صفتين هما: «الفكر» و«المادة»، وهاتان الصفتان متوازيتان، لكن أي حدث في إحداهما يقابله حدث في الأخرى.

عندما يتناولون الألم، والصور العقلية، والأفكار الجارية في الحاضر، والحالات العقلية التي تبدو مثل الحوادث أكثر مما تبدو نزعات، ففصلوا جيداً ما وجب عليهم أن يفصلوا، لأن الفرق بين المذهب الثنائي والمذهب المادي يتلاشى لو أنهم قالوا مرةً إن وصف العضوية بأنها في حالة ألم هو ببساطةٍ إحدى طرق الكلام عن حالةٍ من حالات أجزائها. ولنتذكَّر أن هذه الأجزاء يجب أن تكون «فيزيائية»، وذلك لأننا بعدما ننظر إلى ديكارت نظرة كَنْتية وستراوسونية، فإن فكرة الجزء العقلي لا يعود لها معنى.، فما الذي يمكن أن يطلبه المُنافح عن هُويّة العقل والجسد غير التسليم بأن الكلام عن «كيف يشعر المرء» إن هو إلا طريقة بديلة عن الإخبار عن كيفية «كَوْن» أجزاء من تشريح جسم الإنسان مناسبةً، والمفترض أن تكون الخلايا العصبية.

وهكذا نجد أنفسنا في المأزق المنطقي التالي: إمّا على الثنائيين الجدد أن ينشئوا وصفاً معرفياً إبستيمولوجياً عن كيفية معرفتنا معرفة قَبْلِيّة أن الكائنات تدخل في نوعين أنطولوجيين مختلفين لا يمكن ردّ أحدهما للآخر، أو عليهم أن يجدوا طريقة تعبّر عن مذهبهم الثنائي لا تعتمد على فكرة الفجوة الأنطولوجية، ولا على فكرة الوصف البديل. غير أنه يجب علينا قبل الكلام بحثاً عن طرق حلّ هذا المأزق المنطقي، أن ننظر عن كثبٍ في فكرة الأنواع الأنطولوجية أو الفجوة الأنطولوجية، فما نوع هذه الفكرة؟ وهل لدينا أي أمثلة أخرى عن الفجوات الأنطولوجية؟ وعن أي حالة أخرى نعرف فيها معرفةً قَبْليّة بعدم قدرة البحث التجريبي ـ الحسي تحديد هُويّة كائنين؟ نحن نعرف عدم قدرة البحث التجريبي ـ الحسي على تحديد هويّة كائنين مكانيين ـ زمانيين لهما موضعان مختلفان، لكن تلك المعرفة أتفه من أن يكون لها علاقة، فهل هناك أي حالة أخرى فيها نعرف معرفةً قبليّة عن الأنواع الأنطولوجية الطبيعية؟ فالأمثلة الوحيدة التي

يمكنني التفكير فيها هي التمييز بين النهائي واللانهائي، وبين الإنساني والإلهي، وبين الجزئي والكلّي، فلا شيء مما يمكننا حدسه يمكن أن يجتاز تلك الحدود الفاصلة. غير أن هذه الأمثلة لا تبدو مساعدة، فنحن ميّالون إلى القول إننا لا نعرف ما يكونه اللانهائي لكي يوجد. وإذا حاولنا أن نوضِّح فكرة الإلهي الأورثوذكسية، فالذي يبدو أننا إمّا أن يكون لنا مفهوم سلبيّ، أو آخر تشرحه فكرتا «اللانهاية» و«اللاماديّة». ولما كان الرجوع إلى اللانهاية هو من قبيل شرح ما هو غامض بما هو أكثر غموضاً، فلم يبقَ لدينا سوى فكرة اللامادية. ونحن نشعر واثقين، ثقةً غامضة بأن اللانهائي إذا كان موجوداً، فهو مثل الكلّي، لا يمكن تمثيله إلاّ باللامادي. وإذا كان للكلام على وجود الكلّيات أيُّ معنى، فهو أنها يجب أن توجد بصورة لامادية، وذلك سبب عدم إمكانية تحديدها بجزيئات مكانية ـ زمانية إطلاقاً. غير أن السؤال هو: ما معنى اللامادي؟ هل هو العقلي ذاته؟ ورغم أنه من الصعب أن نرى في فكرة الفيزيائي ما يزيد عن كونه مادياً أو كائناً مكانياً ـ زمانياً، فليس من الواضح أن يكون العقلي واللامادي مترادفين، فلو كانا، فإن المنازعات الجدلية تلك التي تدور حول وضعية الكليات بين أتباع مذهب التصورات وأتباع المذهب الواقعي، ستبدو أسخف مما هي. ومع ذلك، فإن الفيزيائي هو ضد العقلي، والمادي ضد اللامادي. ويبدو الفيزيائي والمادي مترادفين، فكيف يمكن أن يكون لتصوّرين متمايزين ضدّان مترادفان؟

يمكننا، عند هذه النقطة، أن نعود إلى كَنْت، ونشرح أن العقلي هو زمني لكنه لامكاني، بينما اللامادي ليس مكانياً ولا زمانياً، واللامادي هو اللغز الذي يتعدّى حدود الحس.

ويبدو أن هذا يعطينا تمايزاً ثلاثياً دقيقاً، هو: الفيزيائي هو مكاني ـ زماني، والبسيكولوجي ليس مكانياً لكنه زماني، والميتافيزيقي لامكاني ولازماني. وهكذا نستطيع أن نشرح الترادف

الظاهري بين الفيزيائي والمادي بوصفهما خلطاً بين ما ليس بسيكولوجياً وما ليس ميتافيزيقياً، فتكون المشكلة الوحيدة ماثلةً في أن كَنْت وستراوسون قدّما حججاً مقنعةً تدعم الزعم بأننا لا نستطيع أن نحدِّد الحالات العقلية إلاّ كحالات أشخاص متموضعين في مكان[1]. وبما أننا قد تخلينا عن مادة العقل، فإننا ملزمون بأن ننظر إلى هذه الحجج نظرة جدّية، وهذا يكمل تقريباً دائرة كلامنا، لأننا نريد الآن أن نعرف ما معنى القول إن بعض حالات الكائن المكاني مكانيٌّ، وبعضها ليس مكانيّاً، فليس يجدي القول إن هذه هي حالاته «الوظيفية» (Functional)، ذلك لأن جمال الإنسان وبنيته وشهرته وصحته، هي حالات وظيفية، ومع ذلك، فإن الحدس ينبئنا بأنها هي أيضاً ليست حالات عقلية. ولتوضيح حدسنا، علينا أن نحدِّد صفةً تشارك بها آلامنا ومعتقداتنا، وليس جمالنا ولا صحتنا. ولا يجدي تحديد العقلي بالقول إنه ما يبقى بعد الموت، أو بعد فناء الجسد، لأن جمال المرء يبقى، أو تبقى شهرته بعد فناء جسده. وإذا قلنا إنه لا يوجد أيٌّ من جمال المرء أو شهرته إلاّ علائقيّاً في عيون الآخرين وفكرهم وآرائهم ليس إلاّ، وليس كحالات جوهرية للمرء، فإننا عندئذٍ نحصل على مشكلات صعبة تتعلق بكيفية تمييز صفات العلاقات بالأشخاص من حالاتهم الداخلية. وبالمثل، نحصل على مشكلات صعبة تتعلق بمعتقدات الشخص اللاواعية، التي لا يمكن اكتشافها إلاّ بعد وفاته من قِبَل كتّاب السيرة البسيكولوجية، والتي يفترض أن تكون حالاته العقلية بقدر ما تكون تلك المعتقدات التي

(1) انظر: Immanuel Kant, «Refutation of Idealism» at: *K.d.r.V.*, B274 ff., and P. F. Strawson: *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1959), chap. 2, and *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»* (London: Methuen, 1966), pp. 162 ff.

وعى أنها معتقداته خلال حياته. ويمكن وجود طريقة لشرح سبب كون الجمال صفة علاقة بالآخر وليست صفة داخلية، في حين أن نزعته الارتيابية اللاواعية هي حالة (داخلية وليست صفة لعلاقة)، غير أن ذلك سيبدو شرحاً للمبهم بما هو أشدُّ إبهاماً.

أستنتج أننا لا نستطيع أن نجعل اللامكانية معياراً للحالات العقلية، ولو لسبب وحيد، ألا وهو أن فكرة حالة هي فكرة مبهمة بما فيه الكفاية لدرجة لا يبدو معها نافعاً لا مصطلح «حالة مكانية» ولا مصطلح «الحالة اللامكانية». إن فكرة الكائنات العقلية ليست مكانية، وإن الكائنات الفيزيائية مكانية، وإذا كان لها أي معنى فهو مع الكائنات الجزئية، وموضوعات الحَمْل في القضايا المنطقية، وليس لتفيد حيازة مثل هذه المواضيع لصفات، فيمكننا أن نستنبط معنى مبهماً ينتمي إلى الفترة ماقبل الكَنْتية من أجزاء صغيرة من المادة والمادة العقلية، لكننا نعجز عن أي معنى ينتمي للفترة مابعد الكَنْتية يمكن أن نستمدّه من الحالات المكانية واللامكانية للجزئيات المكانية، فيمكننا أن نحصل على معنى غامض لقوة شارحة عندما يُقال لنا إنَّ الأجساد الإنسانية تتحرّك لأنها مسكونة بالأشباح، ولا يمكننا ذلك إطلاقاً عندما يُقال لنا إن للأشخاص حالات لامكانية.

آمل أني قد قلت ما فيه الكفاية لكي أبيّن أنه لا يحق لنا البدء بالكلام على مسألة العلاقة بين العقل والجسد، أو على وجود هويّة واحدة ممكنة بين الحالات العقلية والحالات الفيزيائية، أو عدم وجودها بالضرورة، قبل البدء بالسؤال عما نعني بـ «العقلي». وعلاوة على ذلك، آمل أن أكون قد أثرت ارتياباً مفاده أن ما يدعى معرفتنا الحدسية عما هو عقلي قد تكون مجرد استعدادنا للوقوع في لعبة لغوية فلسفية معينة. والواقع أن هذه هي النظرة التي أريد الدفاع عنها. وأظن ما يدعى معرفة حدسية هذه، ليست أكثر من القدرة على

السيطرة على مفردات تقانيّةٍ معينة (مفردات لا استعمال ولا نفع منها خارج الكتب الفلسفية، ولا رباط لها بمسائل الحياة اليومية، أو بالعلم التجريبي ـ الحسي، أو بالأخلاق، أو بالدين). وفي أقسام تالية من هذا الفصل، سوف أرسم وصفاً تاريخياً عن كيفية ظهور هذه المفردات التقانيّة. لكن، وقبل أن أقوم بذلك، سوف أتطرق إلى ما يدور حول الموضوع من أمور. وهذه المواضيع هي إمكانيات تعريف العقلي بفكرة الظاهري (الحيازة على مظهر مميّز، أي مظهر شامل للواقع كله بطريقة ما).

2 ـ الوظيفي، الظاهري، واللامادي

الاعتراض الواضح على تعريف العقلي بأنه قصدي (Intentional) هو أن الآلام ليست قصدية (أي أنها لا تمثل شيئاً، فهي ليست عن أي شيء). والاعتراض الواضح على تعريف العقلي بأنه الظاهري هو أن المعتقدات لا تشبه شيئاً، فليس لها صفات ظاهرية، ومعتقدات الشخص الحقيقية ليست دائماً ما تظهر عليه. إن محاولة الربط بين الآلام والمعتقدات تبدو لغرض معين، فهما ليس لهما مشترك، ما خلا رفضنا تسميتهما فيزيائيين. يمكننا طبعاً أن نجري قسمةً نصف فيها الألم بأنه اكتسابُ معتقدٍ بأن أحد أنسجة المرء قد أصابه عَطَبٌ، فنفسِّر تقارير الألم كما فسَّر بيتشر (Pitcher) وأرمسترونغ (Armstrong) تقارير الإدراك الحسّي(2). غير أن مثل هذه

(2) George Pitcher, *A Theory of Perception* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971); D. M. Armstrong: *Perception and the Physical World*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1961), and *A Materialist Theory of the Mind*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; Routledge and Paul; New York: Humanities Press, 1968).

الوسيلة تكتيك تبقي في أيدينا شيئاً يشبه المعرفة الحدسية الثنائية، وهي المعرفة الحدسية التي تفيد بوجود «شيء أكثر» من وعي الألم أو الإحساس بالاحمرار من الإغراء باكتساب معتقدٍ بأن هناك نسيجاً معطوباً أو شيئاً ذا لون أحمر في الجوار. وبطريقة أخرى، يمكننا أن نجري قسمةً، فنحصر ببساطةٍ استعمال كلمة «عقلي» لتنطبق على ما له صفات ظاهرية «فعلياً»، ونترك المعتقدات والرغبات لأرمسترونغ ليطابقها مع الفيزيائي. غير أن تلك الحيلة ستكون ضد المعرفة الحدسية المفيدة أنه مهما تكن مسألة العلاقة بين العقل والجسد، فإنها ليست مسألة عصب يشعر. وإذا ما طردنا أشكال التمثيل والحالات القصدية من عقلنا، فسيبقى لدينا شيء، مثل مسألة العلاقة بين الحياة واللاحياة، وليست مسألة العلاقة بين العقل والجسد.

وتبقى هناك وسيلة تكتيك، هي ببساطة عبارة عن تعريفِ العقلي تعريفاً انفصالياً، بالقول إنه إمّا ظاهري أو قصدي. هذا الاقتراح يترك كيفية حصول ترسيخ لمختصر لهذا الانفصال في اللغة، أو في اللغة الفلسفية الغريبة على الأقل، في حالة غموض كامل. وهو أيضاً يوجِّه انتباهنا، فعلياً، إلى إمكانية أن البنود العقلية المختلفة تضمها مشابهات على صورة مجموعات. وإذا ما فكرّنا بالأفكار (الأفكار الجارية في الحاضر، والتي تخطر في البال في كلمات خاصة) أو بالصور العقلية، فما يبدو هو أننا نحصل على شيء يشبه الألم قليلاً، بكونه ظاهريّاً، ويشبه المعتقد قليلاً، بكونه قصدياً، فالكلمات تجعل الأفكار تبدو ظاهريةً، والألوان والأشكال تجعل الصور تبدو ظاهرية، ومع ذلك، فإن كليهما له شيء من المعنى القصدي المطلوب، فإذا توجهت إلى نفسي وقلت فجأة وبصمت: «يا إلهي، لقد تركت محفظتي على طاولة المقهى في مدينة فيينا»، أو إذا كان لديّ صورة عن المحفظة الموجودة على الطاولة. . . إلخ،

فإني أحوز على هذه الأشياء كأشياء قصدية. لذا، علينا أن نفكِّر بالأفكار والصور العقلية بأنها كائنات عقلية «نموذجيّة» (Paradigmatic)، عندئذٍ يمكننا القول إنه يمكن تصنيف الآلام والمعتقدات بأنها عقلية، عبر مشابهتها لتلك النماذج، بالرغم من أن التشابه هو من ناحيتين مختلفتين تماماً. عندئذٍ، يمكن توضيح العلاقة بين الكائنات المرشَّحة لصفة العقلية بالمصوَّر التالي:

	له صفات ظاهرية	ليس له صفات ظاهرية
تمثيل قصدي	الأفكار الحادثة في الحاضر، والصور العقلية	المعتقدات، والرغبات، والنوايا
تمثيل غير قصدي	أحاسيس خام: الآلام، وما يكون للأطفال عندما يرون أشياء ملوَّنة	الفيزيائي وحده

لنفترض للحظةٍ أننا رضينا بهذا التشابه على صورة مجموعة جواباً على السؤال: ما الذي يجعل العقليَّ عقلياً؟ نعني أنه تشابه واحد أو آخر مع العقلي النموذجي. والآن، لنعدْ إلى سؤالنا الأصلي، ولنسأل: ما الذي جعلنا نملأ المستطيل الرابع بـ «الفيزيائي» وحده؟، فهل فيزيائي تعني مجرد ما لا يلائم إدخاله في المستطيلات الثلاثة الأخرى؟ وهل هو فكرة تعتمد اعتماداً كلياً على العقلي؟ أو هو يرتبط نوعاً ما بـ «المادي والمكاني»، وكيف يقوم بذلك؟

وللإجابة على هذا، علينا أن نطرح سؤالين فرعيين هما: لماذا القصدي لاماديّ؟ ولماذا الظاهري لاماديّ؟

يبدو أن للسؤال الأول جواباً مباشراً، فإذا عنينا بـ «الماديّ» أنه

العصبي، على سبيل المثال، فإنه يمكننا القول إن أي مقدار من البحث لا يقدر أن يكشف عن الصفة القصدية للصور والنقوش الموجودة هناك. ولنفترض أن كل الأشخاص الذين سمعوا فكرة «تركت محفظتي على طاولة مقهى في مدينة فيينا»، وبتلك الكلمات الإنجليزية ذاتها، حصل لديهم سلسلة متطابقة من الحوادث العصبية صاحبت الفكرة . وهذه فرضية تبدو معقولة بالرغم من أنها خاطئة. غير أنه ليس معقولاً أن يكون لجميع أولئك الذين اعتقدوا أنهم تركوا محفظتهم على طاولة مقهى في مدينة فيينا هذه السلسلة من الحوادث، ذلك لأنه يمكنهم أن يصوغوا معتقدهم بكلمات أخرى أو بلغة أخرى مختلفة تماماً. ومن الشاذّ أن يكون للفكر الياباني والفكر الإنجليزي العلاقة الترابطية العصبية ذاتها. وبالمثل، يكون من المعقول أن يشارك بسلسلة ثانية من الحوادث العصبية جميع أولئك الذين رأوا فجأة المحفظةَ المفقودة ذاتها على الطاولة البعيدة ذاتها بعين عقلهم، بالرغم من كون السلسلة مختلفة عن تلك المترابطة مع تفكير اللغة الإنجليزية. وحتى هذه المصاحَبات الدقيقة لن تغرينا لـِ «تحديد» هوية الصفات القصدية والعصبية للفكرة أو الصورة أكثر من تحديد هويّة الصفات الطوبوغرافية والقصدية لجملة «تركت محفظتي على طاولة مقهى في مدينة فيينا»، وذلك عندما نقرأها على الصفحة المطبوعة ثَمَّ، لا يحدِّد تلازم صور المحفظات على طاولات المقهى في فيينا مع صفات معينة لسطوح الورق والكانفا (Canvas)، هويّة الصفة القصدية، وهي (أن تكون عن فيينا)، ويجعلها متطابقة مع ترتيب الأصباغ في الفضاء المكاني. وهكذا، يمكننا أن نرى السبب الذي يجعل المرء يقول إن الصفات القصدية ليست صفات فيزيائية. غير أنه، من جهة ثانية، تفيد المقايسة بين الصفات العصبيّة والصفات الأسلوبية الطباعية عدمَ وجود مسألة تستحق الاهتمام مختصة بالقصدية، فلا يريد إنسان أن يصطنع مشكلة فلسفية من

الحقيقة التي مفادها أنك لا تستطيع أن تحدِّد ما تعنيه جملة من مجرد مظهرها، أو أنك لا تقدر أن تتعرف على صورة x أنها صورة x من غير أن تكون عارفاً بالأعراف ذات الصلة الخاصة بالصور. ويبدو أن الأمر صار واضحاً تماماً، وعلى الأقل، منذ فتغنشتاين وسلارز، أن معنى النقوش الطباعية ليس بصفة لامادية زائدة عليها، وإنما هو موقعها في سياق أحداثٍ محيطة في لعبة لغوية، وفي شكل من أشكال الحياة. وهذا يصح على النقوش على الدماغ أيضاً. والقول إننا لا نستطيع أن نلاحظ الصفات القصدية بالنظر إلى الدماغ، مثل القول إننا لا نقدر أن نرى جملة عندما ننظر إلى مخطوطة مايانية (Mayan). وببساطة نقول إننا لا نعرف ما نبغي البحث عنه، لأننا لم نعرف بعد كيف نربط ما نرى بنظام رموز، فالعلاقة بين المكتوب على الورق أو المرافق المفترض في الدماغ، وما يعنيه، ليس أكثر إلغازاً من العلاقة بين الحالة الوظيفية لشخص، مثل جماله أو صحته، وأجزاء جسده، فهي تلك الأجزاء المرئيّةً في سياق مفترض ليس إلاّ.

وهكذا، يكون الجواب على السؤال «لماذا القصدي ليس مادياً؟» هو: لأن أي حالة وظيفية (أي حالة لا يمكن فهمها إلاّ بربط ما يُلاحظ بسياقٍ أكبر) هي ـ بمعنًى تافه ـ لامادية، فالمشكلة تتمثّل في محاولة ربط هذه الفكرة التافهة (فكرة اللامادية التي تعني مجرد شيء ليس واضحاً بصورة فورية لكل من ينظر) بالمعنى الفلسفي الخصب لـ «اللامادية». وللتعبير بطريقة أخرى نقول: لماذا تقلقنا فكرة الفيلسوف لايبنتز (Leibniz)، التي تفيد أنه إذا افترض أن الدماغ توسع ليصير بحجم معمل، بحيث يمكننا أن نجول فيه، فإننا لن نرى أفكاراً؟ فإذا كنا نعرف معرفة كافية عن العلاقات الترابطية العصبية، فسوف نرى الأفكار فعلياً (بمعنى أن رؤيتنا ستكشف لنا عن

الأفكار التي يحوز عليها صاحب الدماغ). وإذا كنا لا نعرف، فإننا سوف لا نرى، لكننا عندئذٍ إذا تجولنا في أيّ معمل من غير أن نعرف، بادئ ذي بدء، عن أجزائه وعلاقاتها، فسوف لا نرى ما يجري فيه.

علاوة على ذلك نقول: حتى إذا لم نجد مثل هذه العلاقات الترابطية العصبية، وحتى لو فشل التحديد المكاني الدماغي للأفكار فشلاً كاملاً، فلماذا نريد القول إن أفكار الشخص أو صوره العقلية ليست فيزيائية، لمجرد أننا لم نستطع أن نشرحها بمفردات أجزائه؟ ومستفيدين من مثل للفيلسوف هيلاري بوتنام نقول: لا يستطيع الإنسان أن يقدم شرحاً عن سبب عدم دخول الخنازير المربّعة في الجحور المدوّرة بواسطة الجزئيات الأولية التي تؤلِّف الخنزير والجحر، لكن لا إنسان يجد فجوة أنطولوجية محيّرة بين البنية الكبيرة والبنية الصغيرة.

أظن أننا لا نستطيع أن نربط المعنى التافه لما ليس مادياً (وهو الذي ينطبق على أي حالة وظيفية في مقابل الحالة الملاحَظَة) بالمعنى الخصب لـ «اللامادي» إلاّ بإحياء نظرة الفيلسوف لوك عن كيفية ارتباط المعنى بالمكتوبات، وهي النظرة التي هاجمها فتغنشتاين وسلارز. ويرى لوك أن صفة المعنى (أي الصفة القصدية) لما هو مكتوب هي نتيجة إنتاجها أو سنِّها من فكرة. والفكرة بدورها هي ما يكون أمام عقل الإنسان عندما يفكِّر. لذا، فإن طريقة رؤية القصدي أنه لامادي هي بالقول إنه لا سلسلة من العمليات في الدماغ ولا بعض الحبر على القرطاس يمكن أن يمثِّل أي شيء ما لم تلقِّحه فكرة، أيْ شيءٌ نعيه بالطريقة الفورية عينها التي نعي بها آلامنا، فوفقاً لوجهة نظر لوك، عندما نتجوّل في معمل لايبنتز لا نرى أفكاراً، ومردُّ ذلك ليس كما رأى فتغنشتاين، لأننا لا نستطيع أن نترجم الكتابة الدماغية، وإنما لأننا عاجزون عن رؤية تلك الكائنات

اللامرئية (لأنها لامكانية) التي تسكب القصدية في المرئي. بالنسبة لفتغنشتاين، فإنه رأى أن ما يجعل الأشياء تمثيليّةً أو قصديّةً هو دورها الذي تلعبه في سياق أكبر (بالتفاعل مع أعداد كبيرة من الأشياء المرئية الأخرى). أما بالنسبة إلى لوك، فإن ما يجعل الأشياء تمثيليةً هو قوة دفعٍ سببيّة خاصة، هي التي يصفها شيشولم بأنها ظاهرة الجمل التيِ تستمدّ القصدية من الأفكار كما يستمد القمر نوره من الشمس[3].

وهكذا، يكون جوابنا على السؤال «كيف يمكننا أن نقنع أنفسنا أن القصدي يجب أن يكون لامادياً؟» هو أولاً: علينا أن نقنع أنفسنا، متّبعين لوك وشيشولم، ومجارين فتغنشتاين وسلارز، أن القصدية ليس داخلية (Intrinsic) إلاّ بمفردات ظاهرية (مفردات موجودة أمام العقل بصورة مباشرة)، فإذا قبلنا ذلك الجواب، فلن نكون قد قطعنا سوى جزء من الطريق لحل المسألة، وذلك لأنه لما كانت المشكلة التي نتعارك معها، ومازلنا، كانت قد سببّتها ـ على وجه الدقّة ـ حقيقة أن المعتقدات ليس لها صفات ظاهرية، فمن واجبنا الآن أن نسأل كيف تمكّن لوك، متَّبعاً ديكارت، أن يدمج الآلام والمعتقدات تحت عنوان مشترك هو «الفكرة»، وكيف يمكنه أن يقنع نفسه أن المعتقد هو شيء أمام العقل كما تكون الصورة الفعلية، وكيف يمكنه أن يستعمل التصوير البصري ذاته مطبقاً إيّاه على الصور العقلية والأحكام المنطقية. وسوف أناقش أصل هذا الاستعمال الديكارتي ـ اللوكي لكلمة «فكرة» أدناه. غير أني في الوقت الحاضر سوف أتجاوز المسألة، وأتقدم للنظر في

---

(3) Roderick M. Chisholm, «Intentionality and the Mental,» *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2 (1958), p. 533.

الفرع الثاني للسؤال: «لماذا يجب التفكير بالعقلي أنه لامادي؟»، ونعني: لماذا يجب أن يعتبر «الظاهري» لامادياً؟ ولماذا يقول بعض الفلاسفة الثنائيين الجدد إن كيفية شعور الشيء، والذي يفيد كون الشيء شيئاً، لا يمكن أن يكون مطابقاً لأي صفة فيزيائية، أو على الأقل لأي صفة فيزيائية نعرف عنها شيئاً؟

الجواب التافه على هذا السؤال هو أننا نستطيع أن نعرف كل شيء عن الصفات الفيزيائية لشيء ما ولا نعرف كيف يشعر، وبخاصة إذا لم نكن قادرين على محادثته. لنفكِّرْ في الرأي المفيد بأن الأطفال والخفافيش وكائنات المريخ والإله والصخور المنظور إليها من زاوية تحليلٍ نفسي، يمكنها أن تشغل «فضاءات نوعية» ظاهرية مختلفة عن الأمكنة التيَ نشغلها(4)، ويمكنها أن تفعل. غير أن السؤال هو: ما علاقة هذا باللافيزيائية؟ والذين يقولون إن ما هو ظاهري ليس فيزيائياً، ألا يتذمّرون من معرفة كيفية نشوء ذرّات دماغ الخفّاش لا

---

(4) هذا الرأي كان قد عُرض، وبقوة، في: Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?,» *Philosophical Review*, no. 83 (1974), pp. 435-450,

ولقد تعلمت كثيراً من كتابات نايغل عن فلسفة العقل، بالرغم من أني أختلف معه حول كل نقطة تقريباً. وأعتقد أن الفرق بين وجهة نظرنا تعود إلى المسألة التي طرحها فتغنشتاين بغاية الدقة، وهي مسألة ما إذا كانت الحدوس الفلسفية هي أكثر من بقايا للممارسات اللغوية، لكني لست متأكداً من كيفية مناقشة هذه المسألة. ويفيد حدس نايغل أن الحقائق تصف كون الشيء X هي خاصة (ص 437)، بينما أفتكر أنها لا تبدو خاصة إلاّ إذا قبلنا القول إنه للدفاع عن المذهب الفيزيائي يجب تقديم وصف فيزيائي للملامح الظاهرية ذاتها، متبعين بذلك التقليد الفلسفي لنايغل وديكارت. سأحاول، في أقسام تالية من هذا الفصل، أن أتتبّع تاريخ اللعبة اللغوية الفلسفية الذي ينسجم مع هذا الرأي. ولأسباب تخص دايفدسون (Davidson) في مقدَّمة الفصل الرابع، وتحديداً في قسمه الرابع أدناه، لا أعتقد أن المذهب الفيزيائي يخضع لمثل هذا العائق فناقشت هناك أن المذهب الفيزيائي قد يكون صحيحاً لكنه لا يدعو إلى الاهتمام إذا شُرح بأنه يتنبأ بكل حادث في كل منطقةٍ مكانية ـ زمانية، وذلك بإدخاله تحت وصفٍ ما أو آخر، ولكنه يكون خاطئاً، وبوضوح: إذا شُرح بأنه الرأي الذي يقول إن كل شيء صادق.

يساعد الإنسان على الشعور مثل الخفّاش. كما أن فهم فيزيولوجيا الألم لا يساعدنا على الشعور بالألم. ولكن لماذا علينا ان نتوقّع ذلك أكثر من فهمنا أن ديناميكا الطيران ستساعدنا على الطيران؟ وكيف يمكننا أن ننتقل من الحقيقة اليقينية المفيدة بأن معرفة كيفية استعمال مصطلح فيزيولوجي (مثلاً، إثارة «نسيج عقلي») سوف لا يساعدنا على استعمال مصطلح ظاهراتي (مثلاً «ألم»)، للفجوة الأنطولوجية بين مرجعي المصطلحين؟ وكيف يمكننا أن ننتقل من الحقيقة التي مفادها أن معرفة فيزيولوجيا المقيم على سطح المريخ لا تساعدنا على ترجمة ما يقوله عندما نتلف أنسجته، إلى رأي مؤدّاه أنه حائز على شيء لامادي لا نملكه؟ كيف نعرف، وصولاً إلى النقطة المركزية، متى يكون لدينا طريقتان في الكلام على الشيء ذاته، مثل شخص أو دماغه، وليس وصفان لشيئين مختلفين؟ ولماذا الثنائيون الجدد متيقِّنون من أن المشاعر والأعصاب هما مَثَلٌ عن النوع الأخير؟

وأنا أفكِّر أن الجواب الوحيد الذي على مثل هؤلاء الفلاسفة أن يقدموه يتمثّل في الإشارة إلى عدم وجود تمييز بين المظهر والواقع في حالة الصفات الظاهرية. وهذا محصَّله تعريف الصفة الفيزيائية بأنها تلك التي يخطئ أي إنسان بنسبتها إلى شيء، والصفة الظاهرية بأنها تلك التي لا يخطئها شخص معين (مثلاً: الإنسان المصاب بألم لا يخطئ بكيف يكون الشعور بألم). واستناداً إلى هذا التعريف، تنتج حالة تافهة طبعاً، ألا وهي أنه لا يمكن لصفة ظاهرية أن تكون فيزيائية. غير أن السؤال هو: لماذا يجب أن يعكس هذا التمييز «المعرفي» (Epistemic) تمييزاً أنطولوجياً (Ontological)؟ ولماذا يجب أن يعكس الامتياز المعرفي الذي نتمتع به، والمفيد أننا لا نتغير بالنسبة لما تبدو الأشياء لنا، تمييزاً بين منطقتين من الوجود؟

والمفترض أن يكون الجواب مثل هذا: المشاعر هي مظاهر ليس إلاّ. وواقعها مستَنْفَدٌ في كيف تبدو، فهي تبدّيات محضة. وأي شيء ليس مظهراً هو مجرد فيزيائي (واضعين ما هو قصدي جانباً للحظةٍ)، أي إنه شيء يمكنه أن يظهر خلافاً لما هو، فالعالم منقسم إلى أشياء طبيعتها كلها في كيفية ظهورها، وأشياء طبيعتها ليست كذلك. غير أنه إذا قدّم فيلسوف هذا الجواب، فهو يعرِّض نفسه لخطر التحوّل من فيلسوف ثنائي جديد إلى ثنائي ديكارتي عتيق واضح يقول بـ «المادة العقلية» وما قارن، فهو في الوقت الحاضر توقَّف عن الحديث عن الآلام كحالات للبشر أو صفات للناس، وبدأ الحديث عن الآلام كجزئيات، كنوعٍ من الأجزاء طبيعته تستنفدها صفة مفردة، فمِمَّ يمكن أن يتكوّن مثل هذا الجزئي سوى المادة العقلية؟ أو بطريقة أخرى: ماذا يمكن أن تكون المادة العقلية سوى شيءٍ منه تصنع أشياء رفيعة، دقيقة، وشفّافة؟ وطالما كان الشعور هو صفة شخصٍ أو أنسجة دماغ، فلا مبرر للتفريق المعرفي بين تقارير عن كيف تشعر الأشياء وتقارير عن أي شيء آخر بغية إنتاج فجوة أنطولوجية. غير أنه حالما توجد فجوة أنطولوجية فلن نعود نتحدث عن حالاتٍ أو صفاتٍ، وإنما عن جزئيات متمايزة، وعن موضوعات متمايزة في القضايا الخبرية، وإن الفيلسوف الثنائي الجديد الذي يحدِّد الألم بكيفية الشعور بوجوده هو مشيِّئٌ لصفةٍ (صفة الألم) ومحوِّلها إلى نوعٍ خاص من الأجزاء، وهو الجزئي من ذلك النوع الخاص الذي يكون فيه الشيء (Esse) هو المدرَك (Percipi)، والذي حقيقته الواقعية تستنفدها معرفتنا البدئية به، فلا يعود الثنائي الجديد يتكلم عن كيف يشعر الناس، وإنما عن المشاعر وأنها كائنات صغيرة قائمة بذاتها، وتطفو بعيدة عن البشر مثلما تطفو الأفكار الكلية بعيدة عن الأشياء. والواقع هو أنه قاس الآلام على نموذج الكليات، فلا عجب أنه يستطيع أن يحدس بأن الآلام يمكن

أن توجد منفصلةً عن الجسد، لأن هذا الحدس هو ببساطةِ الحدسُ بأن الكليات يمكن أن يكون لها وجود مستقل عن الجزئيات. وتكون النتيجة أن ذلك النوع من موضوع الحمل، والذي مظهره هو حقيقته الواقعية (نعني الألم الظاهري) هو ببساطة صفة الإيلام مجرّدةً من الشخص الذي يتألم. وباختصار: هو «المتألّميّة الكليّة» ذاتها. ولوصف الحالة بصورة تناقضيّة نقول: إن الجزئيات العقلية، بخلاف الحالات العقلية للبشر، انتهت لتكون كليات.

إذن، هذا هو الجواب الذي أريد أن أقدِّمه على السؤال: لماذا نفكِّر أن الظاهري هو لامادي؟ نحن نعتقد بذلك، لأننا كما قال رايل: «نصرّ على التفكير بأننا مصابون بألم باستعمال استعارات بصرية»، كأن يكون أمام عين عقلنا جزئي مِن نوعٍ غريب. وينتهي ذلك الجزئي ليكون كلّياً، أي صفة تحولت تحولاً مادياً إلى موضوع قضية خبرية، وهكذا، عندما يقول الثنائيون الجدد إن كيفية الشعور بالآلام مسألة جوهرية لما تكون الآلام، ثم ينتقدون سمارت لاعتباره الدور السببيّ الذي لأعصاب معينة بأنه الجوهري للألم، يكونون مغيّرين الموضوع، فسمارت يتحدّث عما هو جوهري للناس الذين يكونون في حالة ألم، بينما ثنائيون جدد، مثل كريبكي (Kripke) يتحدثون عما هو جوهري عن كون شيءٍ ألماً. ولا يشعر الثنائيون الجدد بخوفٍ من السؤال «ما هو الأساس المعرفي لزعمك أنك تعرف ما هي الصفة الجوهرية للألم؟»، ذلك لأنهم رتّبوا الأشياء بحيث لا يكون للآلام سوء صفة داخلية واحدة، نعني الشعور بالألم. وهكذا، فإن مسألة اختيار أيٍّ من الصفات يجب حسبانه جوهرياً بالنسبة إليهم، هي واضحة.

لألخِّص الآن نتائج هذا القسم:

لقد قلت إن الطريقة الوحيدة لربط القصدي باللامادي هي

بمطابقته مع الظاهري، وأن الطريقة الوحيدة لمطابقة الظاهري باللامادي هي بتشييء الكليات واعتبارها أجزاء وليس مجرّدات من الأجزاء، وبذلك نقدم لها موطناً لامكانياً ـ زمانياً. وبكلمات أخرى: يكون الحاصل هو أن التمييز بين الكلّي والجزئي هو التمييز الميتافيزيقي الوحيد الذي حصلنا عليه، وهو الوحيد الذي يتحرك خارج الفضاء، وأقل من ذلك بكثير خارج المكان الزماني، فالتمييز بين العقلي والفيزيائي يعتمد في بقائه على التمييز ما بين الكلّي والجزئي، وليس العكس. وعلاوة على ذلك، فإن فكرة المادة العقلية التي توصف بأنها تلك التي منها تصنع الآلام والمعتقدات إفادتها ضئيلة، مثل فكرة تلك التي تصنع منها الكليّات، وهكذا تصبح المعركة بين الفلاسفة الواقعيين والفلاسفة التصوّريين التي دارت حول وضعية الكلّيات معركةً فارغة، لأننا لا نملك فكرة عما يكون العقل، ما خلا أنه مصنوع من أي شيء تصنع منه الكلّيات. وفي إنشائنا فكرة لوكية (Lockean) وصورة أفلاطونية نقوم بالعملية ذاتها، وبالضبط أننا ببساطةٍ ننزع صفةً مفردةً من شيء، كصفة كون الشيء أحمر اللون، أو مؤلماً، أو جيداً، ثم نعامله كما لو أنه كان هو ذاته موضوعاً لقضية خبرية، وربما محلاً لتأثير سببيّ، أيضاً، فالصورة الأفلاطونية هي مجرد صفة نُظِرَ إليها منفصلةً واعتبرت قادرةً على استبقاء علاقات سببيّة. والكائن الظاهري أيضاً هو ذلك وبالضبط.

3 ـ تنوّع مسائل العلاقة بين العقل والجسد

قد نرغب عند هذه النقطة في القول إننا قد وجدنا حلاً لمسألة العلاقة بين العقل والجسد، لأن كل ما نحتاجه لنرى أن هذه المسألة غير معقوله هو، وبصورة غير معقولة، أن نكون اسميين (Nominalists)، أي أن نرفض رفضاً قاطعاً تشييء الصفات الفردية. عندئذٍ، لن تخدعنا فكرة أن هناك كائنات تدعى آلاماً، وهي لأنها

ظاهرية، لا تستطيع أن تكون فيزيائية، ونحن نتابع قول فتغنشتاين، سوف نعتبر حقيقة عدم وجود شيء مثل مظهر مضلِّل للألم مجرد ملاحظة تختص بلعبة لغوية وليس كحقيقة واقعية غريبة عن جنس أنطولوجي خاص يدعى العقلي. والملاحظة مفادها أننا، بواسطة العرف، نطابق بين كلمة الناس وشعورهم، فمن وجهة نظر اللعبة اللغوية هذه، لا يكون لحقيقة أن إنساناً ما يشعر بأي شعور يعتقد أنه يشعر به، معنى أنطولوجي أكثر من الحقيقة التي مؤداها أن الدستور هو تعتقد المحكمة العليا أنه دستور، أو أن الكرة خاطئة إذا وصفها حَكَمُ المباراة كذلك. ونتابع فتغنشتاين أيضاً، سوف نعتبر القصدي مجرد فرع من الوظيفي، والوظيفي مجرد ذلك النوع من الصفات الذي نسبته تعتمد على معرفة السياق، وليس على ملاحظتها مباشرة. وسوف نرى أن القصدي لا علاقة له بالظاهري، والظاهري يتعلق بكيف نتكلم، فيمكننا الآن أن نقول إن مسألة العلاقة بين العقل والجسد هي مجرد نتيجة لخطأ مؤسف وقع فيه لوك يختص بكيفية حصول الكلمات على معنى، مضافاً إليه محاولته المشوَّشة هو وأفلاطون للكلام عن النعوت كما لو أنها أسماء.

ولهذه المسألة ما لها، مثل الحلول السريعة للمسائل الفلسفية. غير أنه من الغباء الاعتقاد بأننا قد أنجزنا حلاً بوصولنا إلى هذا التشخيص، فمثلنا سيكون مثل الطبيب النفسي الذي عليه أن يشرح لمريضٍ أن تعاسته هي نتيجة اعتقاده الخاطئ أن أمَّه أرادت أن تخصيه، مضافاً إلى ذلك مسعاه المشوَّش للتفكير بأنه مطابق لوالده، فما يحتاجه المريض ليس قائمة بأخطائه وتشوشاته، وإنما فهم لكيفية وصوله إلى ارتكاب هذه الأخطاء وصيرورته غارقاً في هذه التشوشات، فإذا كنا نريد التخلّص من مسألة العلاقة بين العقل والجسد، فإننا نحتاج أن نكون قادرين على الإجابة على أسئلة مثل الأسئلة التالية:

كيف اختلطت هذه المسائل الصغيرة ذات الغبار المختصة بالمطابقة الممكنة بين الآلام والأعصاب، بمسألة ما إذا كان الإنسان مختلفاً نوعياً عن الوحوش، أي ما إذا كان له كرامة وليس مجرد قيمة؟

واستناداً إلى الافتراض بأن البشر يفكرون أنهم نجوا من دمار أجسادهم، وذلك في زمن طويل قبل أن يبدأ لوك وأفلاطون بإنتاج اختلاطاتهم الفلسفية المعينة. ألا نقول إننا عقلنا عن شيء ما عندما نعتبر العقل مجرد مجموعة من الحالات الظاهرية والقصدية؟

ألا توجد رابطة ما بين قدرتنا على المعرفة وحيازتنا على عقولنا؟ وهل هذا يفسر بالإشارة، وببساطة، إلى حقيقة أن الأشخاص، مثل الكتابات، لهم صفات قصدية؟

كل هذه الأسئلة جيّدة، ولا شيء مما قلته حتى الآن يساعد في الإجابة عليها، فلا ينجح في الإجابة عليها سوى تاريخ الأفكار، فكما يحتاج المريض أن يعيش ماضيه ثانيةً لكي يجيب على أسئلته، كذلك تحتاج الفلسفة أن تعيد عيش ماضيها لكي تجيب على أسئلتها. وإلى الآن، تصرفت بطريقة فلاسفة العقل المعاصرين المعتادة، أدور بعجلةٍ وقوة حول مفردات مثل ظاهري، ووظيفي، وقصدي، ومكاني، وما شابه، كما لو أن هذه المفردات تؤلف الكلمات التي بها تكون مناقشة الموضوع. غير أن الفلاسفة الذين خلقوا اللغة التي قدَّمت لنا مسألة العلاقة بين العقل والجسد لا يستخدمون هذا المعجم أو أي شيء قريب منه، فإذا أردنا أن نفهم كيف حصلنا على الحدوس التي جعلتنا نعتقد بضرورة وجود مسألة فلسفية لا حلّ لها في مكان ما، في الجوار، علينا أن نطرح جانباً لغتنا الغريبة المضطربة، ونفكر بمعجم الفلاسفة الذين أعطتنا كتبهم تلك الحدوس. وبحسب نظرتي الفتغنشتانية وليس الحدس، أي شيء

إطلاقاً سوى (مألوفية) + (لعبةٍ لغوية). لذا، لكي نكتشف مصدر حدوسنا يكون أن نعيش تاريخ اللعبة اللغوية الفلسفية التي وجدنا أنفسنا نمارسها.

إن مسألة العلاقة بين العقل والجسد التي حللتها الآن، تختص فقط بعددٍ قليل من الأفكار التي تشابكت، عبر نشوئها في محطّات مختلفة في تاريخ الفكر، لتنتج عقدة من المسائل المترابطة، فأسئلة مثل «كيف ترتبط حالات قصدية من حالات الوعي بحالات عصبية؟»، و«كيف تتعلق صفات ظاهرية مثل الشعور بالألم بصفات عصبية؟» هما جزءان مما سوف أدعوه «مسألة الوعي». وهذه المسألة مختلفة عن مسائل تعود إلى ماقبل الفلسفة، وتتعلق بالشخص، مثل «هل أنا حقيقة هذه الكتلة من اللحم والعظم؟»، ومختلفة عن مسائل يونانية فلسفية تدور حول المعرفة، مثل «كيف يكون لنا يقين عن التغير؟»، و«كيف تكون المعرفة باللامتغير؟»، و«كيف يصير اللامتغير في داخلنا بمعرفته؟». دعونا نسمِّ مسألة الشخص مسألة ما يكون الإنسان أكثر من اللحم، فقد كان لهذه المسألة صورة واحدة في التشوّق السابق للفلسفة نحو الخلود، وصورة أخرى في التأكيد الكَنْتي والرومانسي على الكرامة الإنسانية. غير أن كلا التشوقين مختلفتان عن المسائل التي تتعلق بالوعي وبالمعرفة، فكلاهما أسلوبان للتعبير عن رأينا بأننا مختلفون تماماً عن الوحوش التي تغنى. ولنسمِّ مسألة العقل بأنها مسألة كيفية شرح الرأي اليوناني المفيد أن الفرق الحاسم بين البشر والوحوش يتمثّل في أن لنا قدرة على المعرفة (أننا نقدر أن نعرف الحقائق الكلّية، والأعداد، والماهيّات، والخالد، وليس مجرد الوقائع المفردة). وقد اتّخذت هذه المسألة أشكالاً مختلفة في الوصف المادي الصوري للمعرفة عند أرسطو، وفي الوصف العقلي عند سبينوزا، وفي الوصف الترانسندنتالي

(Transcendental) عند كَنْت. غير أن هذه المواضيع تختلف عن تلك التي تدور حول العلاقات المتبادلة بين نوعين من الأشياء، أحدهما مكاني والآخر لامكاني، وعن مواضيع تتعلق بالخلود والكرامة الأخلاقية، فمسألة الوعي تتمركز في الدماغ، والمشاعر الخام، والحركات الجسدية. أما مسألة العقل فتدور حول مواضيع المعرفة، واللغة، والذكاء (كل قوانا العليا). وتتركز مسألة الشخص على الصفات المنسوبة للحرية والمسؤولية الأخلاقية.

ولكي نحدِّد بعض العلاقات القائمة بين هذه المسائل الثلاث، سوف أقدِّم قائمة تشتمل على طرق تفصل الكائنات ذات العقول في مقابل الكائنات الفيزيائية فقط (مثل الجسد، والمادة، والجهاز العصبي المركزي، والطبيعة)، أو مادة العلوم الوضعية. وفي ما يلي نذكر بعضاً من الصفات التي اعتبرها الفلاسفة في وقت أو آخر علامات للعقلي:

1 ـ القدرة على معرفة نفسه بصورة راسخة [وهذه إمكانية مميَّزة].

2 ـ القدرة على الوجود بمعزلٍ عن الجسد.

3 ـ اللامكانية [فليس له جزء أو عنصر مكاني].

4 ـ القدرة على إدراك الكلّيات.

5 ـ القدرة على استبقاء علاقات بما ليس له وجود [أي «القصدية»].

6 ـ القدرة على استعمال اللغة.

7 ـ القدرة على الفعل الحرّ.

8 ـ القدرة على أن يشكل جزءاً من مجموعتنا الاجتماعية، ويكون واحداً منا.

9 ـ العجز عن مطابقته بأي شيءٍ في العالم.

هذه قائمة طويلة، ويمكن تطويلها بسهولة[5]. غير أنه من المهم الاطلاع على هذه الأفكار المختلفة التي تتعلق بما تعنيه حيازة عقلٍ، ذلك لأن كل واحدة من هذه الصفات ساعدت الفلاسفة على الإصرار على وجود ثنائية عقلية جسدية لا يمكن إزالتها، وكان الفلاسفة على الدوام يمسكون بصفةٍ مميّزة من صفات الحياة الإنسانية بغية الإضفاء على معرفتنا الحدسية بفرادتنا «أساساً فلسفياً ثابتاً». ولأن هذه الأسس الثابتة متنوِّعة، فإن المذاهب الطبيعية والمذاهب المادية، غالباً ما كانت تُعامَل على أن صدقها تافه وبلا معنى، هذا إذا لم تُرفض كمحاولات يائسة للقفز فوق فجوة أنطولوجية، أو معرفية، أو لغوية شاسعة، فهي بحسب الشرح بلا معنى، لأن فرادتنا ليس لها أي علاقة بأي هاويةٍ، مهما تكن، قد يكون الفيلسوف الطبيعي قد طمرها بجهد جهيد، وإنما علاقتها هي بأي هاويةٍ أخرى قد تنشقّ في وقت ما وتفاجئه. والفكرة التي غالباً ما تطرح، وبصورة خاصة، هي أنه حتى لو حللنا جميع المسائل الدائرة حول علاقة الآلام والأعصاب، ومسائل مشابهة ناشئة من الثبات ـ الرقم 1 ـ أعلاه ـ لا نكون معالجين إلاّ (2) و(3) في أفضل الحالات، من علامات العقلي الأخرى، ونكون قد تركنا كل شيء يتصل بالعقل [وبشكل بارز رقم (4) و(5) و(6)] وكل ما له علاقة بالشخص [خصوصاً رقم (7) و(8) و(9)] غامضاً كما كان.

وأظن أن هذه الفكرة محققة تماماً، وبالإضافة إليها أقول: لو أنها نالت التقدير سابقاً، فإن مسألة الوعي لم تكن لتلوح بهذه

---

(5) حول قائمة مماثلة، وتعليقات منوّرة عن العلاقات بين البنود المختلفة، انظر: Herbert Feigl, *The «Mental» and the «Physical»; the Essay and a Postscript*, Minnesota Paperbacks; 10 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 1967).

الصورة الضخمة، كما حصل في الفلسفة الحديثة، فبمعنى حيازتنا على آلام وأعصاب، نحن متساوون مع كثير من الوحوش، إن لم يكن جميعها، بينما لا نشاركها بالعقل ولا بالشخصية. وليس إلاّ عندما نفترض أن امتلاك أي «حالة» لافيزيائية داخلية عبر رقم (3) الموصول برقم (4) أو رقم (6)، سنفكر بأن الضوء الساقط على المشاعر سوف ينعكس على حالات عقلية تمثيلية، وبالتالي يضيء قدرتنا على تصوير العالم حولنا كما بمرآة. ونضيف أيضاً أن وحده الافتراض أن الحياة ذاتها، حتى حياة الجنين، أو الإنسان ذي الدماغ المعطوب، أو الخفّاش، أو العنكبوت لها قداسة خاصة ذات صلة بفكرة الشخص، هو الذي يجعلنا نعتقد بأن فهم المشاعر الخام يمكن أن تساعدنا على فهم مسؤولياتنا الأخلاقية، وغالباً ما وُضِع الافتراضان. وفَهْم سبب وضعهما يتطلّب فهماً للتاريخ الفكري وليس فهماً لمعاني المفردات ذات الصلة أو تحليلاً للتصوّرات التي تدلّ عليها. وإني آمل، بواسطة رسم تخطيطي لتاريخ المناقشات التي دارت حول العقل، أن أبيّن أن مسألة العقل لا يمكن وضعها بغير العودة إلى وجهات نظر معرفية لا يرغب أحد في بعثها. وعلاوة على ذلك، أريد أن أوفر أساساً لاقتراح سوف أطوِّرة لاحقاً، وهو: أن مسألة فكرة الشخص ليست مسألة، وإنما هي وصف للحالة الإنسانية، وأنها ليست مسألة تتطلب حلاً فلسفياً، وإنما هي طريقة مضلِّلة للاعتراض على عدم علاقة الفلسفة التقليدية لبقية الثقافة.

وسوف لن أناقش جميع البنود الموجودة في القائمة أعلاه، ما عدا (2) و(3) و(4) (وهي الانفصال عن الجسد، واللامكانية، وإدراك الكلّيات). أما ما أودّ قوله عن البنود الأخرى، فسوف يكون محلّه في فصول أخرى. وسأناقش رقم (1) «سهولة المنال المميزة» في الفصل التالي، وسأكون مناقشاً البندين (5) و(6) «القصدية

والقدرة على استعمال اللغة» في الفصلين الرابع والسادس. وفي حين أن البنود المتعلقة بفكرة الشخص [وهي (7) و(8) و(9)] لن تُناقَش منفصلةً، فإني سأرسم تخطيطاً للطريقة التي يجب أن تعالج بحسبها فكرة الشخص في الفصل الرابع، في قسمه الرابع، وأيضاً في القسم الرابع من الفصل السابع، وفي القسم الثالث من الفصل الثامن.

أما في الفصل الحالي، فأني أريد أن أظل أقرب ما يكون إلى السؤال: لماذا يبدو أنه يجب أن يكون للوعي أي علاقة بالعقل أو بالشخصية؟ وبملازمة الموضوعات الثلاثة (إدراك الكلّيات، والانفصال عن الجسد، واللامكانية)، سوف أتقدَّم إلى نتيجتي، التي مفادها هو أنه إذا أبقينا هذه الأفكار الثلاث المختلفة تاريخياً، فإننا لن نعود خاضعين لإغراء فكرة أن المعرفة ممكنة بفضل جوهر زجاجي (Glassy Essence) يمكِّن البشر من التمرّؤ. وهكذا، لن نكون مجذوبين للتفكير بأن حيازة حياة داخلية، أي جدولٍ من الوعي، له علاقة بالعقل. وحالما يُفصَل الوعي والعقل بهذه الطريقة، عندئذٍ يمكن رؤية فكرة الشخص وفق ما قلته عنها، أي مسألة قرارٍ وليس مسألة معرفة، وقبول زمالة شخص آخر، وليس معرفة بجوهر مشترك.

4 ـ العقل بوصفه إدراكاً للكلّيات

لم يكن ممكناً التفكير بوجود مسألة تختص بطبيعة العقل، لو أن نوعنا البشري حصر نفسه بمعرفة الحالات الجزئية (مثل التحذير من الصخور والمطر، والاحتفال بأعياد ميلاد الأفراد، ووفاتهم). غير أن الشعر يتكلم عن الإنسان، والمولد، والموت... وهكذا، كأفكار مجردة، وتتباهى الرياضيات بتجاوزها التفاصيل الفردية. وعند اتصال الشعر والرياضيات بمسألة الوعي الذاتي (مثل: عندما يمكن

لرجال، مثل إيون (Ion) وثياتيطس (Theaetetus)، أن يطابقوا أنفسهم مع موضوعاتهم)، فإن الوقت يكون قد حان لقول عام عن معرفة الكليات. وقامت الفلسفة بفحص الفرق بين المعرفة بوجود سلاسل جبال متوازية إلى الغرب، ومعرفة أن الخطوط المتوازية الممتدة إلى ما لانهاية لا تتلاقى، والفرق بين معرفة أن سقراط كان رجل خير، ومعرفة ما يكون الخير. وهكذا نشأ السؤال «ما هي المماثلة بين المعرفة بالجبال والمعرفة بالخطوط، والمعرفة بسقراط والمعرفة بما هو الخير؟». وعندما أجيب على هذا السؤال بمفردات التمييز بين عين الجسد وعين العقل، عَرَّف نوس (voûs) الفكر والعقل والرؤية بأنه «ما يفصل البشر عن الوحوش». ويمكن لنا، نحن الحديثين، وبنكران للجميل متأخِّر، أن نقول بعدم وجود مسوِّغ خاص يشرح لماذا أمسكت هذه الاستعارة البصرية بخيال مؤسسي الفكر الغربي. غير أنها أمسكت فعلاً بخيالهم، وما يزال الفلاسفة المعاصرون يستنبطون نتائجها، ويحلِّلون المسائل التي ولَّدتها، ويسألون عما يمكن أن يكون ذا صلة بها. إن فكرة التأمل، ومعرفة التصوّرات الكلية أو الحقائق بوصفها «نظرية» θεωρι΄α، تجعل عين العقل النموذج الضروري لأفضل نوع من المعرفة. غير أن السؤال يكون عديم الجدوى عما إذا كانت اللغة اليونانية أو الأحوال الاقتصادية اليونانية أو الخيال الكسول لبعض الذين كانوا قبل سقراط ولا نعرف أسماءَهم، هي المسؤولة عن النظر إلى هذا النوع من المعرفة على أنه «نظر بصري» إلى شيء (وليس مثلاً مَحْوُه، أو دَوْسُه وسحقُه بالقدم، أو نكاحُه)[6].

---

(6) يرى ديوي أن استعارة عين العقل نتيجة لفكرة سابقة مفادها أن المعرفة يجب أن تكون معرفةً بما هو ثابت لا يتغير، يقول: صيغت إبستيمولوجيا على مثال فعل الرؤية البصرية، فالشيء يكسر الضوء فيرى، والحيازة على جهازٍ بصري يميز العين والشخص =

وعلى افتراض هذا النموذج ومعه عين العقل، ماذا يجب أن يكون العقل؟ والجواب أنه من المفترض أن يكون شيئاً مختلفاً عن الجسد كاختلاف الموازاة غير المنظورة عن سلسلة الجبال المنظورة. ومثل ذلك الجواب كان جاهزاً لأن الشعر والدين رأتا أن شيئاً شبيهاً بالإنسان يغادر الجسد عند الوفاة ويغادره وحده[7]، فيمكن التفكير

= وليس الشيء المرئي، فالشيء الواقعي هو ثابت في بعده المَلَكي حتى ليبدو ملكاً لأي عقلٍ ناظرٍ يمكن أن يحدِّق فيه. ويكون الحاصل الذي لا مهرب منه نشوء نظرية المتفرج المعرفية. انظر: John Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action* (New York: Putnam, 1960), p. 23,

يصعب معرفة ما إذا كانت الاستعارة البصرية تحدِّد فكرة وجوب أن يكون موضوع المعرفة الحقة أبديّاً وثابتاً، أو العكس، غير أنه يبدو أن الفكرتين كانتا لكليهما، قارنْ: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea: The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936), chap. 2,

وبقي مطلب اليقين كما ظلت الاستعارة البصرية، بعد التخلّي عن فكرة الثبات والأبدية، فعلى سبيل المثال، يقول برود (C. D. Broad) في دفاعه عن المعطيات الحسية على أساس إذا لم يكن شيء على صورة قطع ناقص، فإنه يصعب عليّ أن أفهم لماذا يجب أن يبدو البنس (Penny) على صورة منحني القطع الناقص، وليس أي شكل آخر. انظر: C. D. Broad, *Scientific Thought*, International Library of Psychology, Philosophy, and Scientific Method (London: K. Paul, 1923), p. 240.

(7) حول علاقة ψυχη' والظل، والنَفَس، انظر: C. A. van Peursen, *Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem* (Oxford: Oxford University Press, 1966), p. 88, chap. 7,

مع مقاطع من: Bruno Snell, *Discovery of the Mind* (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1953), and R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1951),

وهو الذي يشير إليه فان بيرسن (Van Peursen). وإن مناقشة أونيان (Onian) للعلاقة بين θυμós وψυχη' (ص 93 وما بعدها) توضح ضآلة علاقة كل من الفكرتين بالمعرفة، وقوتها بالقتال، والجنس، والحركة عموماً. وبالنسبة إلى علاقة هاتين الفكرتين بنوس *voûs* في الفترة التي سبقت الفلسفة، انظر: Snell, *Discovery of The Mind*, chap. 1. =

بالموازاة أنه نَفَس الأشياء المتوازية ذاته (الظل الذي يبقى بعد زوال الجبال)، فكلما كان العقل أكثر دقة كلما كان أكثر ملائمةً ليرى مثل هذه الكائنات غير المرئية، مثل الموازاة. وهكذا نجد أن أرسطو نفسه الذي سلخ عمره في صبّ الماء البارد لإطفاء المبالغات الميتافيزيقية التي وجدها عند من تقدّموه، اقترح إمكانية وجود «شيء» يتصل بفكرة أن العقل يمكن أن ينفصل وإن لم يقل شيئاً عن الروح مثل ذلك. وقد امتدح أتباع الفيلسوفين رايل وديوي أرسطو لأنه قاوم الثنائية بتفكيرة أن الروح ليست مختلفة أنطولوجياً عن الجسد البشري أكثر من اختلاف قدرات الضفدع على صيد الذباب وتجنّب الأفاعي اختلافاً أنطولوجياً عن جسد الضفدع. غير أن هذه النظرة الطبيعية إلى الروح لم تمنع أرسطو من النقاش بالقول إنه لما كان العقل يملك القدرة على تلقّي الصورة، صورة التضفدع (Froghood) على سبيل المثال، وذلك باستخلاص الكلّي من الضفدع المعروف، وبوضوح، أنه جزئي تم اعتباره في ذاته من غير أن يكون ضفدعاً، فإن العقل (نوس) لابد أن يكون شيئاً خاصاً جداً، فلابد أن يكون لامادياً، وإن يكن الأمر يحتاج إلى وضع مادة غريبة شبه جوهرية لشرح «معظم» النشاط الإنساني، أكثر من الحاجة لوضع ما يشرح نشاط الضفدع[8].

= حيث يُستشهد بوصف أفلاطون نوس العقل بأنه «عين الروح» ويوضح بالإشارة إلى الاستعمال القديم لِ voεῖν بمعنى إدراك الصور. وإن الشيء المهم لأهدافنا هو أنه فقط عندما تَعِرْضُ فكرة موضوع للمعرفة لاماديّ ولامرئيّ، كما في معرفة المهندس، فإن تمييزاً واضحاً بين ما يدعوه فان بيرسن «العالم الداخلي» و«العالم الخارجي» يتطوّر. انظر: Van Peursen, Ibid., pp. 87-90.

(8) أنا لا أظن بأن أرسطو قدَّم، وبوضوح، هذه الحجّة لدعم الرأي الذي يفيد بأن العقل منفصل، وإن الصعوبة الخاصة بالعلاقات بين العقل الفاعل والمنفعل في كتابه: *De Anima* III, 4, تجعل رؤية ما إذا كان قد قصد ذلك أمراً مستحيلاً، غير أن أتباعه افترضوا أن هذه كانت الحجّة التي أدّت به إلى كتابة: *De Anima* 408b 19-20 and 413b 25 ff. =

ولطالما تمنى الفلاسفة عدم وقوع أرسطو في كلام أفلاطون عن الكليات ونظرية المتفرِّج المعرفية التي قال بها، أو أن (*Entwicklung*) دامت مدة أطول لتشطب، بوصفها من الكتابات المبكرة الأولى. مثلُ هذه المقاطع، مثل *De Anime* III, 5 و*Metaphysics* XII[(9)]. غير أنه لا جدوى من وضع اللوم على أرسطو أو على شرّاحه. إن الاستعارة التي تشبِّه معرفة الحقائق العامة المدمجة في الذات تماماً مثل العين الجسدية التي تعرف الجزئيات بإدماج ألوانها وأشكالها الفردية، كانت، بعد اقتراحها، قويّةً بما فيه الكفاية بديلاً للمفكِّر عن اعتقاد الفلّاح في الحياة وسط الظلمة. وبتتبّع السلسلة الكاملة، وبأشكالها المختلفة الممتدة بين أفكار الأفلاطونية المحدَثَة (Neo-Platonic) عن المعرفة بأنها صلةٌ مباشرة

= وأنا لا أملك اقتراحاً أفضل. انظر: Mortimer J. Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967), p. 220,

والاستشهاد بالصفحات (429a 18-b23) كإشارة إلى حجّة القديس توما الأكويني المستندة إلى الشرح المادي الصوري للتجريد. وللحصول على وصف ديوي (Dewey) للانفصال بوصفه شوفان برّي أفلاطوني، انظر: J. H. Randall, *Aristotle* (New York: Columbia University Press, 1960),

والمعالجة التي أجراها ورنر جاغير (Werner Jaeger) التي أشار إليها راندل (Randall). انظر أيضاً: Marjorie Grene, *A Portrait of Aristotle* (London: Faber and Faber, 1963), p. 243 ff.

وأنا أشارك غرين (Grene) بحيرتها حول هذه النقطة.

(9) للحصول على وجهة نظر مضادّة ومثيرة للاهتمام، انظر: T. H. Green, «The Philosophy of Aristotle,» in: T. H. Green, *Collected Works* (London: [n. pb.], 1885), vol. III, pp. 52-91.

ويعتبر غرين (Green) *De Anima* III, 5, متقدِّماً على أفلاطون و**التحليلات البعدية** (*Posterior Analytics*) في الاتجاه نحو اكتشاف المذهب الكلي (Holism) والكلّي العيني. ويثني غرين أيضاً على أرسطو في تقدير الفارق بين الحسي وبين الوعي العقلي بالحس (ص 81) والذي تجاهله لوك بشكل مميت. وإني سأقترح أدناه، متَّبعاً كيني (Kenny) أن غلطة لوك كانت نتيجة تحويل ديكارت لفكرة العقل.

بالإله أي هي فيضٌ منه، أو انعكاس عنه من جهة، والأوصاف المادية الصورية الأرضية الأرسطية المحدثة للتجريد من جهة ثانية، فإن الروح بوصفها لامادية ـ لقدرتها على تأمل الكليات ـ ظلّت جواب الفيلسوف الغربي على السؤال: لماذا الإنسان فريد نوعه؟ وذلك لما يقارب الألفين من السنين.

هذا التشادّ الذي تأسَّس بين جانبي وجودنا وجد تعبيره التقليدي في مقاطع مثل كلام إيزابيلا (Isabella) عن القرد والجوهر:

غير أن الإنسان، الإنسان المتكبِّر
المرتدي سلطة صغيرة قصيرة العمر
هو الأجهل بما يراه أنه اليقين الأقصى ـ
جوهره الزجاجي ـ فهو مثل فردٍ غاضب،
يلعب مثل هذه الحيل الخيالية أمام السماء العالية
التي تجعل الملائكة تبكي ـ والذين يضحكون جميعاً
لفنائنا نحن أصحاب الجسد[10].

---

(10) انظر: William Shakespeare, *Measure for Measure*, II, iii, 11, pp. 117-123, وانظر أيضاً: J. V. Cunningham, «Essence and the Phoenix and the Turtle,» *English Literary History*, vol. 19 (1952), p. 266,

للاطلاع على الرأي المفيد بأن الجوهر الزجاجي، هنا، هو النفس المفكرة، التي هي زجاجية، لأنها تصوِّر له كما في مرآة. ومع أن O.E.D. لا تفيد هذا المعنى لكلمة زجاجية، فإن كنينغهام (Cunningham) مقتنع وقد تبعه في ذلك محرِّرو أردِن شكسبير (Arden Shakespeare) الذي إليه أنا مدين بالإشارة إلى كنينغهام. ويبدو شكسبير هنا أصيلاً، وليس مستعملاً مجازاً معروفاً. والواضح عدم وجود إشارة إلى المقطع الذي عنوانه «*Speculum obscurum*» الموجودة عند القديس بولس (St. Paul) أو إلى أي فكرة معروفة أخرى. للاطلاع على تاريخ المماثلة بين النفس والمرآة، انظر: Herbert Grabs, *Speculum, Mirror und Looking-Glass*, Buchreihe der Anglia, Zeitschrift fur englische Philologie; Bd. 16 (Tübingen: M. Niemeyer, 1973), pp. 92 ff. [«Geistig - Seelisches als Spiegel»]. =

إن جوهرنا الزجاجي، الذي هو «النفس المفكِّرة» عند الفلاسفة المدرسيين (Scholastics) هو أيضاً عقل الإنسان عند بايكون (Bacon) الذي هو أبعد من أن يكون مساوياً لطبيعة مرآة واضحة، حيث عليها لابد أن تعكس الحزم الضوئية الواردة من الأشياء وفقاً لورودها الصحيح. . .، فهو مثل مرآة ساحرة غاصة بالخرافات والخداع، هذا، إذا لم يحصل تخلٍّ عنها وتختزل[11]. هذه التصوّرات الخيالية التي ظهرت في أوائل القرن السابع عشر تعبِّر عن انقسام في داخلنا تمَّ الشعور به قبل ظهور العلم الحديث بأمدٍ طويل، وهو القسمة التي قال بها ديكارت بين الفكر والمادة ذات الإمداد، وبين نقاب الأفكار والفلسفة الحديثة. ولم يكن جوهرنا الزجاجي عقيدة فلسفية، وإنما كانت صورة وجد المتعلمون من البشر أن كل صفحة يقرأونها تفترضها، فهي زجاجية تشبه المرآة لسببين: **أولهما** يتمثل في أنها تلتقط صوراً جديدة من غير أن تتغيرّ، غير أن الصور فكرية وليست حسّية، كما تفعل المرايا المادية. **وثانياً**، المرايا تصنع من مادة أصفى وألطف وأكثر تبلّراً، وأنعم وأرقّ من أغلب المواد سواها[12].

= وكانت عبارة «الجوهر الزجاجي للإنسان» قد طرحت في الفلسفة، أو ما طرحت من قِبَل الفيلسوف بيرس (C. S. Peirce) في مقالة في عام 1892 حملت ذلك العنوان، وكانت حول النظرية الجزيئية للبروتوبلازما، والتي ظنها بيرس مهمة في إثبات الرأي أن الشخص ليس إلاّ رمزاً يشتمل على فكرة عامة، وفي تأسيس وجود عقول جمعية، وفي رأيي كان ذلك الاستعمال غريباً، انظر: Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955), vol. 6, pp. 270-271.

(11) Francis Bacon, «Advancement of Learning,» bk. II in: Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, Collected and Edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath (Boston, MA: Brown and Taggard, 1861), vol. VI, p. 276.

(12) المصدر نفسه، ص 242. للاطلاع على رأي بايكون المفيد أن النفس هي أبسط =

وخلاف طحالنا الذي هو والأعضاء الضخمة مثله والمرئية بصفات معظم سلوكنا، فإن جوهرنا الزجاجي هو شيء نشارك به الملائكة، بالرغم من بكائها على جهلنا بطبيعته، فبالنسبة إلى مفكري القرن السادس عشر بدا العالم فوق الطبيعي (Supernatural) على مثال عالم المثل الأفلاطوني، تماماً مثلما وصف اتصالنا به وفقاً لنموذج استعارة الرؤية عند أفلاطون.

قليل عدد المؤمنين اليوم بالمثل الأفلاطونية، وليس عدد الذين يميِّزون بين النفس الحاسّة والنفس المفكِّرة كبيراً. غير أن صورة جوهرنا الزجاجي ما فتئت معنا، مثل ندب إيزابيلا عدم قدرتنا على إدراكنا، فنشأ شعور بالإخفاق الأخلاقي الممزوج بشعور بالأسى، لأن الفلسفة، وهي النظام المعرفي المختص بما هو أعلى بدرجة كبيرة، لم تمكنّا من أن نصير على وعي أكبر بطبيعتنا ذاتها، ولاتزال تلك الطبيعة محسوسةً، وهي تجعل صفتها المميّزة محسوسةً، وبأكثر ما يكون من الوضوح في نوع معين من المعرفة، نعني معرفة الأشياء الأعلى والأصفى، مثل: الرياضيات، والفلسفة ذاتها، والفيزياء النظرية، وأي شيء يتأمل الكلّيات. إن الرأي بعدم وجود كليات ـ *Flatus vocis* ـ هو خطر على فرادتنا. والتفكير بأن العقل هو الدماغ هو التفكير بأننا نفرز نظريات وسيمفونيات مثلما

= الجواهر. وهو يستشهد بمقطع من فيرجيل (Vergil) له صفة فلسفة لوقريطس (Lucretius) لدعم رأيه، هذا هو: *Purumque reliquit / aethereum sensum atque auraï simplicis ignem* (Aeneid, VI, 747),

إن فكرة وجوب أن تكون النفس مصنوعة من مادة خاصة متبلّرة رقيقة لكي تكون قادرة على أن تعود إلى أناكساغوراس، فالفكر القديم تراوح ما بين العقل نوس اللامادي كلياً، وبين أنه مصنوع من مادة خاصة جداً وصافية جداً. وكان لا مهرب من مثل هذه المراوحة في ضوء عدم إمكان تخيلّ اللامكاني ـ الزماني وفكرة أن العقل يجب أن يشابه الصور أو الحقائق اللامكانية ـ الزمانية التي يدركها.

يفرز طحالنا المادة الصفراء، وينفر الفلاسفة المحترفون من هذه الصور الفجّة، لأن لديهم صوراً أخرى يُظَنُّ بأنها أقل فجاجةً، رسمت تشكيلياً في أواخر القرن السابع عشر. غير أن الشعور بأن طبيعة العقل هي «مشكلة دائمة»، وأن كل من يشك بفرادتنا عليه أن يدرس الرياضيات، ففكرة θνμós، التي سرَّعت أبطال هوميروس (Homer)، وفكرة πνεῦμα القديس بولس، والعقل الفعّال عند الأكويني (Aquinas)، هي كلها أفكار مختلفة. غير أننا يمكننا أن ندمجها في سياق هدفنا الحالي، كما فعلت إيزابيلا في عبارة «الجوهر الزجاجي»، فهي كلها أشياء لا تحوز عليها الأجسام، فهي خاصية البشر المميَّزة. إن القوى التي تجلّت عند آخيل (Achilles) لم تكن تلك التي كانت عند ثياتيطس (Theaetetus) أو عند الرسل أو عند القديس توما، غير أن الجوهر الفكري للفلاسفة المدرسيين ورث الأفكار الثنائية التي تعزّزت ما بين زمن هوميروس وأناكساغوراس، أضيف إليها صورة قانونية من قِبَل أفلاطون، ثم أضعفت من قِبل أرسطو، ثم صارت مختلطة عند القديس بولس مع فرقة دينية أخرويّة جديدة ثابتة[13]. وفي صور المرآة التي كانت عند إنسانيي عصر

---

(13) إن ثنائية الجسد والنفس العامية الغامضة التي كانت في متناول ديكارت كانت منتوج مفردات الترجمات العامية **للكتاب المقدَّس** كأي شيء آخر. لذا، لكي نرى كيف هو التمييز الديكارتي في صورته الحديثة والضيّقة، تجدر الملاحظة أن مؤلفي **الكتاب المقدس** لم يكن لديهم أي شيء يشبه التضاد الديكارتي بين الوعي والمادة اللاحاسة. وللاطلاع على المفاهيم اليهودية وأثرها على القديس بولس، انظر: Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, pp. 480 ff.,

وبالنسبة إلى القديس بولس نفسه، من المفيد أن نذكر، أنه خلافاً لكتّاب فلسفة العقل الحديثين، لم يطابق الجسد σῶμα مع ما يُدفن بعد الموت: فهذا الأخير هو σάρξ اللحم، بينما σῶμα هو أقرب معادل لكلمتنا [الشخصية] وفقاً إلى: John A. T. Robinson, *The Body; a Study in Pauline Theology*, Studies in Biblical Theology; no. 5 (London; = Chicago, IL: Regnery, 1952), p. 28,

النهضة، تشوشت الفروق بين هوميروس والقديس أوغسطين وبين أفلوطين (Plotinus) وتوما، لتكون النتيجة نشوء ثنائية مؤكّدة وغامضة (مثل ثنائية الفرد والجوهر) التي يعرف كل امرئ أن المفترض أن يعرفها الفلاسفة، بالرغم من أن نفراً قليلاً يمكنه أن يقدِّر ما يمكن أن يقولوه عنها. وفلاسفة العقل الحديثون جنحوا إلى دمج هذا الاختلاط الغامض، الذي هو الجوهر الزجاجي للإنسان، مع الأفكار مابعد الديكارتية المتعلقة بـ «الوعي» أو اليقظة. وسأحاول في القسم التالي أن أبيّن كيفية اختلافها.

5 ـ القدرة على الوجود المنفصل عن الجسد

كانت النقطة الوحيدة في القسم السابق والتي أدخلت حولها المناقشة هي ذكر الاستنباط التومائي (Thomistic)، وربما الأرسطي، الذي أدّى إلى القول بالصفة الانفصالية اللامادية للعقل (نوس) عن المفهوم المادي الصوري للمعرفة ـ وهو المفهوم الذي لا تكون بحسبه المعرفةُ حيازةً على «أشكال تمثيل» صحيحة عن الشيء، بل «تطابق» الذات مع الموضوع. ولكي نرى الفرق بين هذه الحجّة والحجج الديكارتية والمعاصرة لصالح المذهب الثنائي، نحتاج أن

= على عكس كامبل، انظر: Keith Campbell, *Body and Mind*, Problems in Philosophy (Garden City, NY: Anchor Books, 1970), p. 2.

على أساس معرفتك من تكون، يسهل أن تقول ما يكون جسدك: إنه ذلك الذي المعنيون يدفنونه عندما يدفنونك. وكما يقول روبنسون (ص n. 31) ليست المسألة مسألة أن σῶμα وσαρξ هما «جزءان» مختلفان من الإنسان، بل هما الإنسان كله منظوراً إليه من زوايا مختلفة. ولم تصل فكرة انقسام الإنسان إلى **أجزاء** إلى غير الفلاسفة بصورة طبيعية، حتى بعد أفلاطون. انظر Van Peursen, *Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem*, chap. 6.

وللاطلاع على أمثلة للطرائق اللاديكارتية التي استعملت فيها المفردات σῶμα وσα′ρξ وψυχη′ وπνεῦμα من قِبَل بولس، انظر: *Corinthians* 15: 35 - 54.

نرى الاختلاف الكبير بين هاتين النظريتين الخاصتين بالمعرفة، فكلاهما يجنحان نحو صورة مرآة الطبيعة. غير أن العقل في مفهوم أرسطو ليس مرآةً تشرف عليها عين داخلية، فهو المرآة والعين كلتاهما، فصورة شبكية العين هي «ذاتها» نموذج العقل الذي يصير كل شيء، بينما العقل، في النموذج الديكارتي «يعاين» الكائنات المشكّلة على صور الشبكية، فالصور المادية للتضفدع والتنجّم تصل إلى العقل الأرسطي مباشرة، وتكون هناك مماثلة لما في الضفادع وفي النجوم، وليس كما تنعكس الضفادع والنجوم في مرايا. ووفقاً لمفهوم ديكارت (الذي صار أساساً للإبستيمولوجيا الحديثة)، هي أشكال التمثيل التي توجد في العقل. والعين الداخلية تشرف على هذه الأشكال التمثيلية بغية إيجاد علامة وتثبيت دقّتها. وفي حين كان المذهب الريبي في العالم القديم عبارة عن موقف أخلاقي، ونمطٍ من الحياة، وردّ فعلٍ على مزاعم الأزياء الفكرية القائمة(14)، فإن

---

(14) للاطلاع على المذهب الريبي اليوناني بوصفه «فلسفة حياة سعيدة «eudaemonistic» ذات حكمة عملية» التي لم يكن الشك وفقاً لها أداة لصدّ نقاب الخبرة الحسية، بل وسيلة لمحو الزوائد التي تشوّه حياة الإنسان وتجرّه إلى نزاعات مرّة لانهاية لها مع إخوته البشر، انظر: *Scepticism, Man, and God*; Selections from the Major Writings of Sextus Empiricus, Edited with Introd., Notes, and Bibliography by Philip P. Hallie; Translated from the Original Greek by Sanford G. Etheridge (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1964), p. 7,

ليس واضحاً الدور الذي لعبته فكرة نقاب الأفكار في المذهب الريبي القديم، غير أن ما يبدو أنه كان عَرَضياً وليس مركزياً بالمعنى الذي اعتبر فيه مركزياً في التقليد الفلسفي عند لوك (Locke) وباركلي (Berkeley) وكَنْت (Kant). وتصف شارلوت ستاو (Charlotte Stough) في كتابها بيرو (Pyrrho) أنه اعتبر To' φαινόμενον مثل ستارة بين الذات والموضوع، تحجب عالم الواقع عن الذات. انظر: Charlotte L. Stough, *Greek Skepticism; a Study in Epistemology* (Berkeley, CA: University of California Press, = 1969), p. 24.

الشك على مثال ما ورد في كتاب ديكارت: **التأملات الأولى** (*First Meditations*) كان مسألةً مهنيّة، دقيقة، ومحدّدة بصورة كاملة، تمثّلت في السؤال: كيف لنا أن نعرف أن أي شيء عقلي يمثل شيئاً ما ليس عقلياً؟ وفي السؤال: أنّى لنا أن نعرف أن ما تراه عين العقل هو مرآة ولو كان مرآة مشوشة، مرآة سحرية أو نقاب؟ إن الفكرة التي تفيد أن المعرفة هي مجرد تمثيلٍ داخلي هي فكرة طبيعية بالنسبة إلينا، حتى ليبدو النموذج الأرسطي غريباً وتبدو لنا الريبية الديكارتية (المقابلة لما هو عملي عند البيرونيين (Pyrrhonians)) جزءاً من التفكير الفلسفي. وتكون النتيجة أن نندهش لعدم مواجهتها، من قبل أفلاطون وأرسطو، مباشرة، وإطلاقاً. غير أنه إذا نظرنا إلى النموذجين المادي الصوري والتمثيلي، على أنهما اختياريّان على نحوٍ متعادل، فقد نرى الاستنباطات التي أدّت إلى مذهب «العقل - الجسد الثنائي» المستمدّة من كل منهما، اختيارية أيضاً.

ذكر والاس ماتسون (Wallace Matson) في مقالة بعنوان «لماذا لا تكون مسألة العقل - الجسد قديمة؟»[15]، أن النقطة الرئيسية التي

= وعلى كل حال، ليس واضحاً أن Tó φαιυόμενον تشبه الفكرة عند لوك التي تكون راسخة أمام العقل، وتكون عقليةً مجردة، وذلك لأنها معروفة معرفةً راسخة. ويبدو أن أقرب الفكر القديم لفكرة صنف من الكائنات العقلية المعروفة معرفةً راسخة يتمثّل في العقيدة الرواقية καταληπτική φαντασία (Slough, pp. 38 - 40) لكن هذه تعرَّف بأنها تمثيل مطابق تمام المطابقة لموضوعه، ولذلك يفرض الموافقة، وهي ليست فكرة لوك. انظر أيضاً: Josiah B. Gould, «Being, the World and Appearance in Early Stoicism and Some Other Greek Philosophers,» *Review of Metaphysics,* vol. 27 (1974), pp. 261 - 288 esp. pp. 277 ff.

(15) Wallace Matson, «Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?,» in: Paul K. Feyerabend and Grover Maxwell, eds., *Mind, Matter, and Method; Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1966), pp. 98-108.

تفصل النظرة اليونانية عن طرق النظر إلى فصل العقل عن الجسد في القرن السابع عشر، هي:

لم يفتقر اليونانيون لتصور للعقل، وحتى لتصور للعقل المنفصل عن الجسد. غير أن الخط الواصل بين العقل والجسد منذ هوميروس إلى أرسطو، كان إذا رُسِمَ يُرسم بحيث توضع عمليات الإدراك الحسّي في جانب الجسد. وهذا هو أحد الأسباب لعدم وجود مسألة العقل ـ الجسد لدى اليونانيين. **والسبب الآخر** هو وجود صعوبة، بَل استحالة، في ترجمة جملة مثل «ما علاقة الحسّ بالعقل أو النفس؟» إلى اللغة اليونانية. وتتمثّل الصعوبة في وجود معنى يوناني للإحساس يكافئ ما يعنيه الفلاسفة بهذا التعبير. . .، فالإحساس أُدخل إلى الفلسفة ليمكن الكلام عن حالة واعية من غير التزام المرء بطبيعة المؤثرات الخارجية وحتى بوجودها(16).

يمكن للمرء أن يختصر فكرتي ماتسون بالقول إنه لا يوجد عند اليونانيين طريقة لفصل الحالات الواعية أو حالات الوعي (أحداث الحياة الداخلية عن أحداث العالم الخارجي). ومن جانبٍ آخر،

---

(16) المصدر نفسه، ص 101 ويمضي ماتسون إلى المناقشة أن لا α'ίσθησιs أو αϊσημα يكافئ الإحساس. α'ίσθημα إمكانية مغرية، ولكن وحتى لو ترجم استعمال أرسطو لها بأنها صورة عقلية ليست فوق الشك، كما لا يمكن الإنسان أن يسمي الألم φάντασμα. وللاطلاع على فكرة توما الأكويني للفانتازما (*Phantasma*)، انظر: Anthony Kenny, «Intellect and Imagination in St. Thomas,» in: Anthony Kenny, *Aquinas; a Collection of Critical Essays*, Modern Studies in Philosophy (Garden City, NY: Anchor Books, 1969), pp. 293-294,

وفكرة ماتسون التي يضمّنها الجملة الأخيرة لهذا الاستشهاد يدعمها توماس ريد (Thomas Reid) في وصفه كلمة إحساس. انظر: Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, with a New Introd. by Baruch Brody (Cambridge, MA: M.I.T. Press, [1969]), p. 249, and (Essay II, passim).

وظّف ديكارت الفكرَ لكي يشمل الشك، والفهم، والتأكيد، والنفي، والإرادة، والرفض، والتخيّل، والشعور وقال: إنه، حتى إذا كنت أحلم فإنني أرى النور يتكلم في داخلي ويدعى الشعور، وهو بهذا المعنى الدقيق ليس إلاّ التفكير[17]. وبعد أن ثبّت ديكارت هذه الطريقة في التفكير، تمكن لوك من استعمال كلمة فكرة بطريقةٍ ليس لها ما يعادلها إطلاقاً في اللغة اليونانية، لكي تعني كل ما يكون موضوعاً للفهم عندما يفكِّر الإنسان، أو كل ما يكون موضوعاً مباشراً للعقل إبّان التفكير[18]. وكما قال كيني (Kenny)، إن الاستعمال

---

(17) في كتابه: **التأمّلات** II (*Meditation II*) يبدأ ديكارت بتعريف الشيء الذي يفكِّر، بقوله إنه عقل أو نفس أو فهم أو مفكِّرة (*Res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) ثم بسرعة ينتقل إلى الإجابة على السؤال: ما هو الشيء الذي يفكِّر؟ إنه الذي يشك، ويفهم، ويؤكدّ، وينفي، ويريد، ويرفض، والذي يتخيلّ ويشعر، أيضاً [الخط المائل في ما يلي مضافٌ: *Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*] ثم يتابع ذاكراً المقطع الثاني المذكور أعلاه: *hoc est proprie quod in me sentire appelatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare*],

والنصوص الثلاثة هي في الصفحات 184 - 186 في: *Oeuvres philosophiques*, ed. Alquiré (Paris: [s. n.], 1967), vol. II, pp. 152-153 in vol. I of the Haldane and Ross Translation),

انظر أيضاً: **المبادئ** I (*Principles I*) القسم 9 حيث ورد: «أفهم من كلمة **فكر** كل ما نكون على وعي من أنه يعمل في داخلنا (tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous- mêmes). وهذا هو السبب في أن الشعور (*Sentir*) هو فكر وليس الفهم، والإرادة والتخيل وحدها». انظر: *Oeuvres Philosophiques* III, p. 95, and Haldane and Ross, I, p. 222,

ولترجمة *Res cogitans* أنها الوعي، انظر: Robert McRae, «Descartes' Definition of Thought,» in: R. J. Butler, ed., *Cartesian Studies* (Oxford: B. Blackwell, 1972), pp. 55 - 70.

(18) هذا المقطع الأول المستشهَد به مأخوذ من (*The Essay*, I, I, 8) والمقطع الثاني من «Second Letter to the Bishop of Worcester» وصارت علاقة المباشرة (Immediacy) =

الحديث لكلمة «فكرة» مستمد من ديكارت عبر لوك، وقد أعطاها ديكارت، وبوعي منه، معنًى جديداً... وكان ذلك افتراقاً لاستعمالها بصورة منظمة، لوصف محتويات العقل الإنساني(19). والأهم عدم

= علاقة للعقلي بفضل مثل هذين المقطعين وفهم من معيار المباشرة معنى الرسوخ. وكما يحصل غالباً في الفلسفة، فإن الاستعمال المنطقي الجديد يصير علامة فهم الموضوعات والمسائل الفلسفية بصورة مميزة. وهكذا نلقى هيوم (Hume) يقول: ... كل النتائج التي يشكلها العاميون تحت هذا العنوان، هو مضاد تضاداً مباشراً لما تؤكده الفلسفة، ذلك لأن الفلسفة تخبرنا أن كل شيء يظهر أمام العقل ليس إلاّ إدراكاً حسّياً، وهو يُقاطَع من قِبَل العقل ويعتمد على العقل، بينما العاميون يخلطون الإدراكات الحسية والأشياء، وينسبون وجوداً مستمراً متميزاً للأشياء التي نشعر بها ونراها، ذاتها (*Treatise* I, iv, ii). ويلاحظ جوناثان بينيت (Jonathan Bennett) أن فكر لوك تسوده محاولة لاستعمال كلمة فكرة بمعنى واحد ككلمة مهمة في عرضه للإدراكات الحسية وللمعنى، أو، نقول باختصار إن استعماله لكلمة فكرة تعني المعطيات الحسية والتصورات. ويقول إن هذا يجسّد خطأه الجوهري المشترك مع باركلي وهيوم وآخرين ممن يتبعون التقليد الحسي التجريبي (Empiricist) الذي يقضي بتقريب ما هو حسي تقريباً قوياً من العقلي. انظر: Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 25,

ويعود هذا الخطأ إلى ديكارت وتجسّد، بالمثل، في التقليد العقلي (Rationalist). وهو جزء مما يدعوه ويلفرد سلارز (Wilfrid Sellars) إطار المعطى الذي وجوده مشترك في التقليدين الفلسفيين، والذي كان دائماً هدفاً للذين تأثروا بهيغل (Hegel). انظر: Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality* (New York: Humanities Press, 1963), pp. 127 and 155-156,

وكان قد سبق بريشارد (H. L. Prichard) سلارز وبينيت بمعرفة هذين التذمّرين، وقبله، عرفهما غرين (T. H. Green) الذي سأناقشه باختصار، أدناه، في القسم الثاني من الفصل الثالث.

(19) Anthony Kenny, «Descartes on Ideas,» in: Willis Doney, ed., *Descartes: A Collection of Critical Essays,* Modern Studies in Philosophy. Anchor Books; AP 5 (Garden City, NY: Anchor Books, 1967) p. 226,

انظر تعريف ديكارت لكلمة «Pensée» بأنها: «toul ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immèdiatment connaissants»,

وتعريف «idée» بأنها: «cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ses mêmes pensées»,

انظر: *Replies to Second Objections,* Alquié édition, II, 586. =

وجود مصطلح حتى في الفن الفلسفي، في التقاليد اليونانية وتقاليد القرون الوسطى متّصلٍ باستعمال ديكارت ولوك لكلمة فكرة. كما لم يكن هناك مفهوم للعقل الإنساني يفيد بأنه فضاء داخلي تعبره الآلام والأفكار الواضحة والمتميزة أمام عين باطنية واحدة، فالذي كان هنا، وبالتأكيد، أفكار مثل تناول الفكر، وتشكيل القرارات بطريقة داخلية سريعة (*Foro Interno*)، وما شابه[20] والجدّة تمثلت في فكرة الفضاء الداخلي الواحد تكون فيه الإحساسات الجسدية والإدراكات الحسية (وهي عبارة عن أفكار مختلطة من الحس والخيال بحسب

= يوافق جون يولتون (John Yolton) كيني (Kenny) وألكييه (Alquié) ومعلّقين آخرين، من المتقيدين بالخط التقليدي ـ والذي أتبعه هنا ـ على أن عقيدة ديكارت المتعلقة بالإدراك الحسي التمثيلي كانت انفراقاً حادّاً عن التقليد المدرسي حول الواقعية المباشرة، وربما شكلت تدميراً لـهـا. انـظـر: John W. Yolton, «Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century,» *Philosophy Journal of the History of Philosophy*, vol. 13, no. 2 (1975), pp. 145-165,

حيث يذكر توصيف ديكارت لل «idée» بالقول إنها كذلك في **التأملات الثالثة** (*Third Meditation*) Alquié II, 439، كدليل على أن ديكارت اعتقد بنظرية فعل خاصة بالأفكار كانت متلائمة مع المذهب الواقعي المباشر للمدرسيين. ورأى يولتون هنا، وفي أعمال أخرى، أن النظرية المألوفة والمعروفة من قِبَل إيتيان جيلسون (Etienne Gilson) وراندال (J. H. Randall) عن نشوء المذهب الريبي في المعرفة من نظرية إدراك حسي تمثيلي ابتدعها ديكارت ولوك، يمكن أن تكون ساذجة جداً. ومثل هذا التفكير قال به برايان أونيل فهو يقول: كان صراع ديكارت الطويل محاولةً لاستبقاء وربط نظرية (esse objectivum) بعقيدة الطبائع البـسـيـطـة. انـظـر: Brian E. O'Neil, *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974), pp. 96-97.

ويتفق أونيل مع جان فال (Jean Wahl) على أن ديكارت عبّر عن المفهومين الأساسي والـتـعـارضـي لـلـواقـعـيـة «ait exprimé les deux conceptions fondamentales et antinomiques du réalisme»، واحدهما مبنيٌّ على ما يشبه المذهب التومائي (Thomism) والآخر على ما يشبه نقاب أفكار، بعضه يضمن صحتها كأشكال تمثيل. وإذا كانت قراءة يولتون الرجعية للوك وديكارت صحيحة، فعلى المرء أن يتوغّل في النظر في التاريخ لمعرفة نشوء ما يُعتقد الآن أنه إشكالية معرفية خلقها ديكارت. وهنا، أنا أوافق على العرض الأكثر مألوفية الذي قدّمه كيني (Kenny).

(20) انظر على سبيل المثال: Plato, *Sophist*, 263E.

عبارة ديكارت)، والحقائق الرياضية، والقواعد الأخلاقية، وفكرة الله، وحالات الإحباط، وكل ما بقي مما ندعوه عقلياً موضوعات لما يشبه الملاحظة. وإن مثل هذه الساحة الداخلية ومراقبها الباطني كانت قد ذكرت في مواضع مختلفة في الفكر القديم وفكر القرون الوسطى، لكنها لم تحرز الجدّية لمدة طويلة كافية لأن تشكل أساساً لإشكالية[21]. غير أن القرن السابع عشر تناولها بجدية كافية لطرح

---

(21) يوافق أدلر ماتسون على أنه داخل إطار الميتافيزيقا الأرسطية وعلم النفس الأرسطي لا وجود لمسألة العقل ـ الجسد، لكنه يرى أن أفلاطون، على سبيل المثال، كان بإمكانه أن يفهم ديكارت بأفضل مما يمكن أن يفهمه أرسطو، وبخاصة مسألة الفصل الديكارتي بين العقل والجسد واعتبارهما جوهرين متمايزين وجودياً، وكذلك وجهة النظر الديكارتية عن استقلالية العقل في الجسد. انظر: Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes*, pp. 217-218,

ومن جهتي، أشك بوجود فرق حقيقي بين أفلاطون وأرسطو حول هذه النقطة، ورأي ماتسون يصح على الاثنين سواء بسواء. ومن جهة أخرى، عليَّ أن أسلِّم بوجود شيء لصالح وجهة نظر جيلسون (Gilson) وهو أن ديكارت استعاد تلك العناصر الموجودة في التقليد الأوغسطيني، والتي وظف توماس (Thomas) أرسطو لنقدها، وهكذا، يبدو اختيار كولريدج (Coleridge) بين أفلاطون وأرسطو ذا صلةٍ. وعلاوة على ذلك، هناك مقاطع عند أوغسطينوس (Augustine) قريبة قرباً بارزاً من مقاطع استشهد بها ديكارت لكي يبيِّنَ أصالة فكرته عن التفكير التي تغطي معنى الحسّ والعقل. ويستشهد غاريت ماثيوس (Gareth Mathews) في مقالته بمثل مؤثر من: *Contra Academicos*, bk. 3, sec. 11, chap 26 انظر: Gareth B. Matthews, «Consciousenss and Life,» *Philosophy*, vol. 52 (1977), pp. 13-26,

ويعلق بما يلي: «إن صورة الكائن البشري المفيدة بأنه يملك... داخل وخارج صورة مألوفة، وهي بهذه المألوفية كما يمكن أن تبدو لنا لدرجة أنه يصعب علينا إدراك مقدار حداثتها. غير أن المرء لا يحتاج لتقدير حداثتها سوى أن يبحث عن أقوال عنها قبل ديكارت. ولا شك أنه سيجد توقعات مهمة عنها لدي أوغسطينوس، وليس قبله بكثير، وليس بين زمن أوغسطينوس وزمن ديكارت» (ص 25). وتبدو لي فكرة ماثيوس مثل ماتسون تصحيحاً مفيداً للرأي الذي يقول إن رايل (Ryle) كان يهاجم حدساً إنسانياً أساسياً عندما هاجم فكرة الشبح في الآلة، وليس مجرد خاصة ديكارتية. وقد ذكر مثل هذا الرأي من قِبَل ستيوارت هامشاير (Stuart Hampshire) انظر على سبيل المثال: Stuart Hampshire, «Critical = Study» of the Concept of Mind,» *Mind*, vol. 59 (1950), pp. 237-255, esp. sec. 2.

مسألة نقاب الأفكار، وهي المسألة التي جعلت الإبستيمولوجيا مركزيةً للفلسفة.

وحالما اخترع ديكارت ذلك المعنى الدقيق للشعور والذي لم يكن شيئاً آخر غير التفكير، بدأنا نفقد علاقتنا بالتمييز الأرسطي بين العقل - كإدراك للكليات - والجسد الحيّ المسؤول عن الإحساس والحركة، فتطلّب الأمر تمييزاً جديداً بين العقل والجسد، وهو التمييز الذي ندعوه التمييز بين الوعي وما ليس بالوعي. وهذا التمييز ليس بين قدرات إنسانية، وإنما هو تمييز بين سلسلتين من الأحداث، بحيث تكون أحداث عديدة في إحدى السلسلتين مشاركة بخصائص كثيرة مع أحداث كثيرة في السلسلة الأخرى، ومع ذلك، فهما تختلفان في تأليفهما الكلي (*Toto Caelo*)، ذلك لأن الحدث في أحدهما يتصف بأنه في جوهر امتداد، وفي الثانية في جوهر بلا امتداد. وهذا التمييز أشبه ما يكون بتمييز بين عالمين أكثر منه تمييزاً بين جانبين. أو حتى بين جزأين للكائن البشري. وورث العالَمُ المثالي للفلاسفة، أمثال رويس، أفضليةَ ولغزَ الجوهر الزجاجي الخاص بعصر النهضة، غير أنه محصور بصورة لا يمكن أن يوجد فيها جزء من الإنسان[22]. وهكذا، فإن تبيان إمكانية تخيّل العقل منفصلاً عن

= ومن جهة أخرى، نقول، إن هامشاير يتعزّز بالرأي الذي نقل إلي في محادثة مع مايكل فريد (Michael Frede) الذي مفاده أن الجدّة الظاهرة للعقائد الديكارتية المتعلقة بالإدراك الحسي التمثيلي والفضاء الداخلي للبشر يمكن تخفيفها إذا قرأ الإنسان الفلسفة الهيلينيّة (Hellenistic) وقدَّر دور الرواقيين في فكر النهضة (Renaissance) فاذا كان فريدي (Frede) محقّاً، وبخاصة إذا كان يولتون (Yolton) محقّاً أيضاً حول المسائل التي نوقشت أعلاه في الهامش رقم 19، فتكون النتيجة هي وجود استمراريّات عديدة في تاريخ المناقشة الفلسفية لهذه المواضيع أكثر مما تسمح به القصة التي أرويها والتي أستعيرت من تقليد كتاب التاريخ لجيلسون - راندال.

(22) انظر وصف رويس (Royce) للمذهب الذاتي الديكارتي بأنه إعادة اكتشاف الحياة الداخلية، وهذا هو عنوان الفصل الثالث من كتابه، انظر: Josiah Royce, «The =

الجسد مشروعٌ مختلفٌ اختلافاً كاملاً عما هو موجود في التقليد ومستمد من أرسطو، فالمَلَكة العقلية عند أرسطو، التي تتلقّى الكليات من غير تجسيدها في مادة يمكن فصلها، ويصعب القول من غير عونٍ من اهتمامات فلسفية إضافية، مثل المسيحية، أن على المرء أن ينظر إليها كقوة خاصة للجسد، أو جوهر منفصل مرتبط بكل جسد بشري ناضج، أو ربما كجوهرٍ منفرد مشترك بين العديد من البشر والملائكة كما يمكن أن يصدف حصوله. وقد تراوح أرسطو بين الخيارين الأول والثاني، وكان للثاني جاذبيته العادية المتمثلة في إمكانية البقاء بعد الموت. وفلسفة القرون الوسطى تراوحت بين الخيار الثاني والخيار الثالث. غير أن المسألة في هذه النزاعات كلها، لم تكن مسألة جدلٍ حول بقاء الوعي، وإنما حول

Rediscovery of the Inner Life,» in: Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy; an Essay in the Form of Lectures* (Boston, MA; New York: Houghton, Mifflin and Co., 1892), =

وأنه فتح الطريق لفهم أن العالم الواقعي لابد أن يكون عقلياً وهذه هي النتيجة التي يستنبطها مع شعور بالنصر في الفصل الحادي عشر. انظر أيضاً الفصل الأول من كتاب لـــوفـــجـــوي: Arthur Oncken Lovejoy, *The Revolt Against Dualism; An Inquiry Concerning the Existence of Ideas* ([Chicago, IL]: Open Court Publishing Company; [New York]: W. W. Norton and Company, Inc., [1930]),

وفيه يصرّ، ضد أولئك الذين يريدون إسقاط ديكارت من عرشه، على أن نقاب الأفكار مشكلة تنشأ مع كل من يتشبّث: بإيمان الإنسان الأول والأكثر شمولاً، وبواقعيته المتبعة، وبمعتقده الثنائي أنه من جهة واحدة، في خصمّ وقائع ليست هي هو، وليست مجرد ظلال ضعيفة لذاته، وفي عالم يتجاوز الحدود الضيقة لوجوده العابر، ومن جهة أخرى، يستطيع هو نفسه أن يتعدى تلك الحدود ويجلب أشكال الوجود الخارجية هذه ويدخلها في دائرة حياته الخاصة من غير إلغاء لتعاليها (ص 14). وتبدو هذه الواقعية لكل من أرسطو، أو الأكويني، أو ديوي، أو أوستن (Austin) اصطناعيةً ومتكلّفةً مثلها مثل مذهب رويس المثالي.

عدم إمكانية تدمير «العقل»[23]، فحالما لا يعود العقل معتبراً مرادفاً للفكر، فإن النتيجة تكون بالقول إن شيئاً آخر غير إدراكنا للحقائق الكلية يجب أن يكون ميزة العقل.

وإذا بحثنا في ديكارت عن قاسم مشترك يجمع الآلام، والأحلام، وصور الذاكرة، والإدراكات الحسية الصادقة والوهمية، والتصوّرات والحجج عن الله، والعدد، المكوِّنات الأخيرة للمادة، فلن نعثر على عقيدة واضحة، فديكارت يخبرنا أننا نملك إدراكاً واضحاً للتمييز بين الممتد وغير الممتد، وهذا ما نملكه، لكن بالمعنى التافه ذاته الذي يمكن أن ندّعي أننا نملك إدراكاً واضحاً للتمييز بين ما هو نهائي وما هو لانهائي، غير أن هذا لا يجدينا نفعاً عندما يتعلق الأمر بالحالات المتوسطة الواقعة على الحدود، مثل الإدراك الحسيّ للجزئيات، والتي هي، وكما يحصل عادة، لبّ الموضوع. ذلك لأن وضعية أفكار الحسّ والخيال المختلطة هي تنشئ الفرق بين العقل كفكر والعقل كوعي.

أما الجواب الذي عليّ أن أقدّمه على السؤال «ما هو القاسم

---

(23) وهكذا، نجد أن أوغسطين (Augustine) يستهل بحثه الذي عنوانه «حول خلود النفس» (On the Immortality of the Soul) بما يعتبره الحجّة الأبسط والأكثر حسماً من الحجج الأخرى كلها، وهي: النفس خالدة لأنها موضوع العلم، أي محلّه، والعلم أبديّ. ويقول في الفصل الثاني، على سبيل المثال: جسد الإنسان متحوِّل والعقل ليس متحوّلاً. لأن كل ما لا يبقى في الشكل ذاته هو متحوِّل، لكن اثنين مع اثنين، وهما أربعة، يظلان دائماً، في الشكل ذاته... لذا، إن مثل هذا التفكير غير متحوّل. إذن، العقل غير متحوّل. انظر: St. Aurelius Augustine, *Concerning the Teacher (De magistro) and on the Immortality of the Soul (De immortalitate animae)*, Translated from the Latin with the Addition of a Preface by George G. Leckie, Appleton-Century Philosophy Source-Books (New York; London: D. Appleton-Century Company, = Incorporated, 1938), p. 61.

المشترك الذي وجده ديكارت؟»، فهو «اللاريبيّة» (Indubitability)،

= ودار البرهان على خلود النفس «الفلسفي» المعياري، منذ محاورة فيدو (Phaedo) لأفلاطون إلى القرن السابع عشر، حول قدرتنا على فعل ما تعجز عنه الوحوش - وهي تمثُّل في معرفتنا الحقائق الثابتة وليس مجرد الوقائع الجزئية وحدها. وحتى ديكارت مال إلى الموقف المعياري، وقال إن الجسد مسؤول عن جميع الأفعال التي نشارك بها الوحوش، مثلاً الهروب من الخطر. وهذا، بالرغم من فتحه الأبواب التي تدفق منها مفهوم جديد للفرق بين العقل والجسد. وهكذا، يقول، في (*The Fourth Responses*) إن فعل الانعكاس تحدث «من دون مساعدة العقل»، وليس هذا بأعجوبة أكثر من القول إن الضوء الوارد من جسد الذئب والمنعكس في عيني الخروف، لابد من أن يثير حركة هروب. انظر: *Oeuvres Philosophiques*, ed. Alquié, vol. II, p. 671, et Haldane and Ross II, 104,

غير أن معالجته للشعور بوصفه نوعاً من التفكير اضطرته إلى أن يرى الرأي المتناقض، وهو أن الشعور بالرعب الذي يرافق هروبنا لا يوجد موازٍ له في الخروف، وهذا ما لم يقله أرسطو ولا أوغسطين لأي سبب من الأسباب. انظر إلى الحجّة في رسالة إلى هنري مور بتاريخ 5 شباط/ فبراير 1649، ص 885 من طبعة (Alquié, vol. 3). وفي مقاطع مثل هذه، يبرز الغموض في معنى الفكر بين التفكير والوعي. وقد احتاج ديكارت المعنى الأول لكي يتجنب المفارقة التناقضية، وليحتفظ بعلاقة بالتقليد الفلسفي، كما احتاج المعنى الثاني لكي يؤسس مذهباً ثنائياً قوامه جوهران، ممتدّ وبلا امتداد. للاطلاع على مراجعة لنصوص ديكارتية ذات صلة، وعلى عرضٍ لتأثير نظرة ديكارت على الفلسفة اللاحقة، الوحوش غير المفكرة. انظر: Norman Malcolm, «Thoughtless Brutes,» *Proceedings and Addresses of the Amencan Philosophical Association*, vol. 46 (1973), pp. 5-20,

وعلى كل حال، فإن مالكولم (Malcolm) يرى أن سؤالي عن السبب الذي دعا ديكارت إلى إعادة ترتيب الآلام والأفكار بغية وضعها في الجوهر ذاته، أجيب عليه بالقول، إن ما هو مشترك يجمع التخيّل، والإرادة، والحسّ، والشعور... إلخ. هو أن فيها جميعها يوجد موضوع للوعي. انظر: Malcolm, «Descarte's Proof that his Essence is Thinking,» in: Doney, ed., *Descartes: A Collection of Critical Essays*, p. 317n.

وبطريقة أخرى نقول إن مالكولم يعتقد أن القصدية (Intentionality) كافية لتوحيد الأشياء التي أراد ديكارت توحيدها كلها، وذلك تحت فكرتي (Cogitatio) و(Pensée). غير أني لا أرى أن هذا سيقع انطباقه على الآلام. وعلى أي حال، فهذا يجمع القصدية الأصلية الخاصة بأشكال التمثل اللغوية مع القصدية المزيّفة [كما يدعوها سلارز (Sellars)] الخاصة بالأحاسيس التي أبقاها الأكويني منفصلة. وليس إلاّ هذا الدمج الذي قال به ديكارت ما يحتاج إلى شرح. أو نقول بلغة أخرى: ما يحتاج إلى الشرح هو مصدر فكرة الوعي الواردة في العبارة موضوع الوعي. ولمعرفة التمييز بين القصدية الأصلية والقصدية المزيّفة، انظر: Wilfrid Sellars, «Being and Being Known,» in: Sellars, *Science, Perception, and Reality*.

أي حقيقة أن الآلام مثل الأفكار ومعظم المعتقدات، وهي مما لا يقدر الإنسان أن يرتاب بحيازته لها، في حين أن الشك ممكنٌ بكل ما هو فيزيائي. وإذا قدّمنا هذا الجواب، يمكننا أن نرى ما دعاه رويس (Royce) إعادة اكتشاف الحياة الداخلية من قِبَل ديكارت بأنه اكتشاف لماهيّة الوعي الحقيقية، وأن لا وجود لتمييز بين الظاهر والواقع، في حين هناك تمييز في كل مكان آخر. المشكلة الخاصة بتقديم هذا الجواب، تتمثّل في أن ديكارت ذاته لم يقدّمها إطلاقاً. لذا، فإن أفضل ما أفعله لتسويغها هو القول إن شيئاً مطلوباً لشرح إعادة ديكارت لترتيب جامع للمصطلحات المختلفة التي كان قد فصلها أرسطو والأكويني، وأن لا شيء سوى ذلك يمكن عمله، وأن فكرة عدم الريبية كانت قريبة من قلب مؤلف **التأمّل الأول** (*The First Meditation*) حتى أنها تبدو دافعاً طبيعياً لثورته الفكرية.

ولاحظت مارغريت ويلسون (Margaret Wilson) أنه يمكننا أن نقع عند ديكارت على برهان على ثنائية العقل والجسد، أعني ثنائية موازية لخطوط المراجعة التي كنت أصفها، والتي هو عبارة عن حجّة معتمدة على الشك بسيطة. ويقول هذا البرهان إن ما نشك بوجوده، لا يمكن، وفقاً لقانون لايبنتز أن يكون مطابقاً لما لا نشك بوجوده. وبحسب إفادة ويلسون، إن هذا البرهان أغلوطة ومعروفة كذلك عالمياً[24]، وهو أغلوطة لأن قانون لايبنتز لا ينطبق على الصفات القصدية. غير أن ويلسون تتابع فتقول إن البرهان على الثنائيّة في **التأمل السادس** (*Sixth Meditation*) ليس نسخة من البرهان الأغلوطة. وبدلاً من ذلك، يعتمد على فكرة الشيء الكامل (الذي

---

(24) انظر: Margaret Wilson, «Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness,» *Nous,* vol. 10 (1976), pp. 7-8,

وأنا مدين كثيراً لويلسون، لتعليقاتها المتأنّية والمساعدة على مسوّدة لهذا الفصل.

يبدو أنه مثل فكرة الجوهر بمعنى المصطلح، الذي يجعل ديكارت يقبل بثلاثة جواهر: هي الفكر، والامتداد، والله). وكانت المقدِّمة الحاسمة هي: أنا أستطيع أن أفهم بوضوح وبتميّز أن شيئاً ما يمكن أن يكون شيئاً كاملاً إذا حاز على x (x هي صفة بسيكولوجية)، حتى لو افتقر إلى ø (ø هي صفة فيزيائية) (ص 14).

إني أعتقد أن تحليل ويلسون صحيح، وهي محقّةٌ أيضاً عندما تقول إن هذا البرهان ككل «ليس أفضل من التمييز بين الإدراك الحسي الواضح والمتميّز ومجرد الإدراك الحسّي»، والذي بالنسبة إليه تشك بأن يكون لجوء أتباع المذهب الجوهري الحديثين إلى الحدس ذا أساس أفضل (ص 14). وعلى كل حال، كان السؤال الرئيسي الذي طرحه تحليلها هو: كيف تمكن ديكارت أن يقنع نفسه بأن شيئاً يشمل الآلام والمعرفة الرياضية هو شيء كامل وليس بشيئين؟ وهذا بدوره يُخْتزَل إلى السؤال: كيف أمكنه أن يعطي (penser) المعنى الموسّع «للوعي» الممتد، مع بقائه على رؤيته اسماً لجوهر منفصل، بمثل الطريقة التي صار بحسبها مألوفاً اعتبار (نوس) (*νοῦς*) و(*Intellectus*) كاسمين لجوهرين منفصلين. ومن وجهة نظري، وكما كنت قد قلت، فإن «حدوس الجواهرانيين»، و«الإدراكات الحسية الواضحة والمتميّزة»، هي دائماً لجوء إلى عادات لغوية مغروزة في اللغة من قِبَل الذين تقدَّمونا. لذا، فإن ما يقتضي شرحاً هو كيف تمكَّن ديكارت من إقناع نفسه أن إعادة ترتيبه الجامع كانت «حدسيّة».

وحتى لو سلّمنا بأن «الحجة المبنيّة على الشك» ليس لها قيمة، فأني أعتقد أنها مع ذلك إحدى تلك الحالات التي يطلب فيها «إيجاد أسباب فاسدة لما نعتقد به غريزياً» وتفيد كمفتاح يساعد الغرائز التي تؤدي مهمة الإقناع. وأظن أن الحدس الدافع إلى الأمام في هذه

المسألة هو أن الحقائق الرياضية المعروفة والتي لا يرقى إليها الشك، وحالات الوعي اليقينية تشترك بشيء يسمح لها أن توضَّب في جوهرٍ واحد، (ونقصد بالحقائق الرياضية تلك التي تمّ البرهان عليها فصار بالإمكان روايتها بوضوح وتميّز بنوع من القوة الظاهرية الثابتة). وهكذا، نجد ديكارت يقول:

والآن فيما يختص بالأفكار، إذا اعتبرناها في ذاتها ولم نربطها بأي شيء آخر يتعدّاها، فإنها بكلام صحيح لا يمكن أن تكون كاذبة، لأنني سواء تخيلت عنزة أو (Chimera)[*]، فليس أي منهما أقل حقيقيةً في تخيلي من الآخر[25].

وعندما يتكلم عن الكائنات الوهمية التي يبدعها الرسّامون التشكيليّون، يقول إنه حتى لو أن:

عملهم يمثل شيئاً خرافياً لا غير، وكاذباً بصورة مطلقة، فإنه لا فرق، إذ الألوان التي يتألف منها هي واقعية. وبالضرورة كذلك ولنفس السبب نقول إنه بالرغم من أن الأشياء العامة مثل العيون، والرأس والأيدي. . . وغيرها، يمكن أن تكون خيالية، فإنه من الضروري وجود ما هو أبسط وكليّ (*quaedam aduc magis simplicia et Universalia*)، نعني أشياء تصنع منها هذه كلها تماماً، مثلما تصنع أخيلة الأشياء (rerum imagines) جميعها، سواء حقيقية أو غير حقيقية، والتي تكون في فكرنا (quae in cogitatione nostra sunt) من الألوان[26].

أظن أن ديكارت، في هذه المقاطع، كان يبحث، وبشكل غامض، عن تشابه بين «الطبائع البسيطة» التي نعرفها في الفيزياء

(*) (Chimera) كائن خرافي له رأس أسد وجسم شاة وذيل أفعى.

(25) Descartes, *Meditation III*, Alquié ed., vol. II, p. 193.

(26) Descartes, *Meditation I*, Alquié ed., vol. II, p. 179.

الرياضية (والتي يمكن أن تكون quaedam simplicia et universalia الواردة هنا) والألوان نفسها، فالألوان بحسب نظرته الميتافيزيقية الغاليلية الرسمية، هي صفات ثانوية تنتظر تحليلها إلى ما هو أبسط منها، لكنها تبدو من الوجهة المعرفية مثل الألم، لها بساطة الطبائع البسيطة الأولية نفسها. وهو لم يستطع أن يوضح التشابه من غير أن يلجأ إلى المذهب التجريبي الحسي الذي قال به لوك، كما أنه لم يتخلّ عنه من غير أن يقع في التمييز الأرسطي القديم بين النفس الحاسّة والنفس المفكِّرة، وهذا إذا حصل سيعيد الميتافيزيقا السابقة لغاليليو التي أراد تجنّبها، عدا عن الإبستيمولوجيا المادية الصورية التي يصعب توفيقها مع ميكانيكا غاليليو ذات القوة الشارحة[27]. وإني أظن أنه في هذا الوضع الصعب أجاز أن يكون معظم العمل المتعلق بتغيير فكرة العقل يتمّ خِفْيةً، وليس بواسطة أي حجّةٍ صريحة، وإنما ببساطة عن طريق مناورات لفظية أعادت خلط الأوراق، وبصورة مختلفة قليلاً، في كل مقطع تصدّره التمييز بين العقل والجسد[28].

---

(27) وهكذا نجد الملاحظة التالية التي وضعها بالز (A. G. A. Balz): أعتقد أن ديكارت كان بودّه أن يؤكد على أن العقل وحده هو الشيء المفكّر، وهو الجوهر الروحي اللامادي العديم الامتداد، ناسباً للجسد الخيالَ والحسَّ والشعور. غير أنه إذا لم يكن الألم الذي تسبّبه السكين هو صفة السكين بوصفها منظومة من الأشكال المادية، فإنه لا يكون صفة لتلك المنظومة من الأشكال المادية التي تؤلف الجسد. وهكذا يلزم القول إن الألم وبقية خبرتنا المباشرة يجب أن تسقط في الجوهر الروحي. انظر: A. G. A. Balz, «Concerning the Thomistic and Cartesian Dualisms: A Rejoinder to Professor Mourant,» *Journal of Philosophy*, vol. 54 (1957), p. 387.

(28) عندما يمارس مثل هذا الخداع غير الواعي من قبل رجال من طراز ديكارت ذي الخيال القوي فإنه يوفر لنا فرصةً للشكر، لا للوم والاستهجان. فلا وجود لفيلسوف قدر أن يتجنبه، ولم تقدر ثورة فكرية أن تنجح من غير أن تقترفه. وبلغة كُون (Kuhn): لا تنجح ثورة توظِّف مفردات يمكن مقارنتها بمفردات قديمة، وهكذا، لا تنجح ثورة بتوظيفها حججاً، وبصورة واضحة، مفردات مشتركة مع الحكمة التقليدية. لذا، فإن حججاً رديئة تتضمّن شعوراً حدسياً قوياً لابد أن تسبق حالة تحول المفردات الجديدة إلى مفردات عادية =

وإذا صحّ تفكيري بأن شعور ديكارت الحدسي الذي نوقش بطريقة رديئة، أعني الشعور الذي مكّنه من أن يعتبر الآلام والأفكار كحالات لجوهر واحد، هو أن الثبات هو القاسم المشترك الذي لا يشاركون به أي شيء فيزيائي، عندئذٍ يمكننا أن نراه متحوِّلاً إلى نظرة لا يعود يحسها الثباتُ علامة الأبدية، وإنما صفة لشيء ليس لدى اليونانيين اسمٌ له (أعني الوعي (Consciousness)). وفي حين اقتفى الفلاسفة السابقون أثر أفلاطون بشكل أو بآخر في تفكيره أن الخالد هو الذي يعرف معرفة يقينية، فإن ديكارت أحلَّ فكرة الثبات بفكرة الإدراك الحسي الواضح والمتميّز، أي ذلك النوع من المعرفة غير المختلطة، الذي يكتسب عبر عملية تحليلٍ محلَّ فكرة الثبات كعلاقة للحقائق الخالدة. وهذا الذي حصل، فقد أطلق العنان لفكرة الثبات لتقوم بدور المعيار لما هو عقلي. ذلك يُشرح بالقول، مع أن فكرة كوني في حالة من الألم لا تحسب من نوع الإدراك الحسي الواضح والمتميِّز، فإنها لا يُشك بها أكثر من فكرة أني موجود. وفي حين جعل أفلاطون والتقليد الفلسفي الخطوط بين الخلط والوضوح، وبين الشك وعدمه، وبين العقل والجسد، خطوطاً متطابقة، فإن ديكارت يعيد ترتيبها الآن. وكان الحاصل هو أنه منذ ديكارت إلى ما بعده صار لزاماً علينا أن نقيم تمييزاً بين الأساس الميتافيزيقي الخاص ليقيننا المتعلق بحالاتنا الداخلية (وهو أن لا شيء أقرب إلى العقل من العقل ذاته) والأسباب المعرفية المختلفة التي تؤلف أساس يقيننا المتعلق بأي شيء آخر. وفي رسم هذا التمييز بوضوح، والقضاء على خلط ديكارت بين اليقين بوجود الشيء واليقين المتعلق بطبيعته،

= مألوفة تدمج ذلك الشعور فيها الحدسي في داخلها. وهذا يعني أن المفردات الجديدة والحجج الأفضل تكون ممكنة، بالرغم من الحقيقة التي مفادها أنه يظل هناك دائماً حجج من نوع الماضي عند ضحايا الثورة.

يمثل بروز المذهب التجريبي الحسي من المذهب العقلي، ذلك لأن يقيننا في أن تصوّرنا للـ «المؤلم» أو للـ «أزرق» يدلّ على شيء حقيقي ينبثق من يقيننا في أننا نملك إدراكاً واضحاً ومتميّزاً بهذه الطبائع البسيطة، مثل: الجوهر، والفكر والحركة. ومع ظهور المذهب التجريبي الحسّي نشأت الإبستيمولوجيا التي تقول بالأسس كنموذج للفلسفة[29].

لقد حاول ديكارت، بصورة دائمة، أن يمسك بالتمييزات الأفلاطونية والمدرسية بيد، وأن يعمل على تفكيكها بيد أخرى. وهكذا نجده ـ عندما تحدّاه هوبز[30] (Hobbes) ـ مستعملاً الغدّة

---

(29) إن اكتشاف إمكانية وجود مذهب تجريبي حسي يقول بوجود أسس مرتبط بما وصفه إيان هاكنغ (Ian Hacking) في كتابه بأنه اختراع لفكرة الدليل بالمعنى الحديث، وهي الفكرة التي كانت شرطاً للمشاريع التي تقول بوجود أسس وهي للمذهب التجريبي الحسي. انظر: Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference* (London; New York: Cambridge University Press, 1975), p. 35,

وارتبط هذا الاختراع، مضافاً إليه النصر الذي أحرزه المذهب التجريبي الحسي في النهاية، بالتمييز بين العلوم العالية والعلوم الدنيا. انظر: Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977), chap. 3,

إن عرضاً كاملاً لهذه النقلات الديكارتية يجمع هذه الأفكار.

(30) انظر زعمه بأن هوبز (Hobbes) يخلط بين أفكار تدعى بصورة ملائمة أفكاراً مع صور الأشياء المادية المصوّرة في الفانتازيا الجسدية (Les Image des choses matérielles depeinte en la fantasie corporelle) ويعني بالقسم الأخير الغدة الدرقية، وذلك في: *Replies to Third Objections*, Alquié ed. II, p. 611,

انظر أيضاً: Margaret Wilson, «Cartesian Dualism,» in: Michael Hooker, ed., *Descartes: Critical and Interpretive Essays* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978),

وعلى أساس مثل هذه المقاطع، أن نكون محاذرين من نسبة وجهة نظر إليه تقول إننا ندرك إدراكاً حسياً إحساساتنا منفصلةً عن أي حالة أو واقعة فيزيائية. والحيطة مستحقة، غير =

الدَّرَقيّة لكي يقدِّم التمييز بين النفسين الحاسّة والمفكِّرة، كما يوظف هذه الغدّة، مرة ثانية، ليعيد الرباط البوليني (Pauline) المعياري بين الانفعالات والجسد في كتاب **انفعالات النفس** (*The Passions of the Soul*). وقد تعرض هذا النوع من «التمظهر المخادع» للسخرية من قِبَل سبينوزا، على سبيل المثال، الذي اعتبر بوضوح أن الفكرة المختلطة، والتي تكون عقلية، يمكن أن تفعل أي شيء يمكن أن تفعله الأرواح الحيوانية أو النزوات الجسدية[31] (La Fantasie corporelle). وعندما طهّر الجيل الديكارتي الثاني العقيدة الديكارتية وطبَّعها، وهو الجيل الذي رأى أن ديكارت نفسه ترك إحدى قدميه غارزة في وحل الفكر المدرسي (Scholastic)، حصلنا على نسخة تامة النضج عن [فكرة الفكرة]، وهي الفكرة التي مكّنت الأسقف الفيلسوف باركلي (Berkeley) من أن يرى أن الجوهر ذا الامتداد فرضية لا حاجة إليها. وهذه الفكرة لا يمكن أن تخطر على بال أسقف عاش قبل ديكارت في صراع مع شؤون الجسد، وليس مع مسألة الاختلاط الفكري. ورافق [فكّرة «الفكرة»] المكتملة النضج إمكانية أن تكون الفلسفة دائرةً حول المعرفة (Epistemology) وليس حول الله والأخلاق[32]. حتى بالنسبة إلى ديكارت، لم تكن مسألة

= أنها لا تغني وجود طريقة لجعل نفي ديكارت لهذا الزعم متّسقاً مع المجرى الرئيسي للمقاطع الموجودة في كتاب **التأملات** (*Meditations*). وتذكر مقالة ويلسون هذه فكرة مفيدة، وهي أن ديكارت نفسه، وخلافاً لغاسندي (Gassendi)، وهوبز (Hobbes)، وسبينوزا (Spinoza)، لا تعتقد بمذهب التوازي البسيكو - فيزيائي، وبالتالي تبنّت وجهة النظر التي تفيد بأن القوى اللافيزيائية العاملة في العقل تجعل التنبؤ بالأفكار فيزيولوجياً أمراً مستحيلاً.

(31) انظر: الفقرتين الأولى والأخيرة من القسم III ومناقشة الأرواح الحيوانية في التمهيد إلى القسم V في: Spinoza, *Ethics*.

(32) [فكرة «الفكرة»] المكتملة النضج هذه التي كان قد أشار إليها هيوم (Hume) في المقطع الذي ذُكر في الهامش رقم 18 أعلاه هي التي حاول ريد (Reid) جاهداً، الاحتجاج ضدها. وقد سبقه في هذا الاحتجاج أرنو (Arnauld) وتبعه في القرون اللاحقة غرين (T. H. =

العلاقة بين الجسد والنفس تخص الفلسفة، فقد ارتفعت الفلسفة فوق مستوى الحكمة العملية الذي كان للقدماء، وصارت مهنية، مثل المهنية في الرياضيات تقريباً، وموضوعها رَمَزَ إلى اليقين، وبخاصة العقل. وليس إلاّ في الحياة اليومية وفي الخطاب العادي، والامتناع عن التأمل ودرس الأمور التي تثير الخيال، يتعلّم المرء أن يدرك (concevoir) وحدة الجسد والنفس... وهي تلك الوحدة التي يختبرها كل واحدٍ من غير أن يتفلسف[33]. إن التحوّل الديكارتي من

= (Green)، وجون أوستن (John Austin)، ودلّني جون فلتون (John Volton) على وجود مقطع في كتاب أرنو يستحضر صورة المرآة وتعود إلى أفلاطون في **محاورته** (Plato, *Republic*, 510a)، والتي تعاملت معها بوصفها خطيئة الإبستمولوجيا الكبرى. انظر: Antoine Arnauld, «Des Vraies et des Fausses idées,» dans: *Oeuvres* (Paris; Lausanne: [s. n.], 1780), vol. 39, p. 190,

وهذا هو المقطع:

«لما كان البشر أطفالاً في البداية، ولّما كانوا، عندئذٍ، غير مشغولين سوى بأجسادهم، وبالأشياء التي تواجهها حواسهم، فإنهم قضوا وقتاً طويلاً من غير أن يعرفوا أي منظر (*vue*) آخر عدا ما هو مادي ينسبونه لعيونهم ولم يكونوا قادرين على تجنّب حقيقتين: **الأولى** هي أنه من الضروري أن يكون الشيء أمام عيوننا إذا كان علينا أن نراه، وهذا ما يدعونه «الحضور» (*Presence*)، وهذا يجعلهم يعتبرون حضورهم شرطاً ضرورياً للرؤية. **والحقيقة الثانية** هي أننا نرى أحياناً الأشياء المرئية في مرايا، أو في الماء، أو في أشياء أخرى تمثلها. وهكذا، هم يعتقدون اعتقاداً خاطئاً أنهم لا يرون، عندئذٍ، الأشياء ذاتها، وإنما صورها».

قارن ما ذكره أوستن (Austin) عن [استعمال الفيلسوف لعبارة يلاحظ مباشرة] في: J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Reconstructed from the Manuscript Notes by G. J. Warnock (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 19,

وعن صور المرآة في (ص 31 و50). وللحصول على رؤية قيّمة للاعتبارات المابعد ديكارتية لما عناه ديكارت بـ«فكرة» وبما في ذلك مسعى أرنو الأخير للتعامل مع الأفكار على أنها أفعال بالمعنى الذي قصده برنتانو (Brentano) وهوسرل (Husserl)، ومور (G. E. Moore)، انظر: Robert McRae, «Idea as a Philosophical Term in the 17th Century,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 26 (1965), pp. 175-190.

(33) رسالة إلى الأميرة إليزابيت (Elizabeth) بتاريخ 28 حزيران/ يونيو 1643 (Alquié ed. III, p. 45)، وهي مذكورة في: Van Peursen, *Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem*, p. 25. =

العقل كقوة مفكِّرة إلى العقل كساحة داخلية لم يكن فوزاً للذات الفردية ذات الكبرياء والمتحرِّرة من الأغلال المدرسية (Scholastic) أكثر منه فوزاً للبحث عن اليقين على البحث عن الحكمة. ومنذئذ، غدا الطريق مفتوحاً أمام الفلاسفة أن يختاروا إمّا الحصول على دقّة الرياضي أو الفيزيائي الرياضي، أو شرح مظهر الدقّة في هذه الميادين، وليس مساعدة البشر للحصول على السلام العقلي. وهكذا، صار العلم، لا الحياة، موضوع الفلسفة، والإبستيمولوجيا (Epistemology) مركزها.

6 ـ الثنائية و«مادة العقل»

يمكننى أن ألخِّص نتيجة القسم السابق بالقول إن فكرة الفصل بين العقل والجسد تعني أشياء مختلفة، وقد حصل البرهان عليها بواسطة حجج فلسفية مختلفة، قبل ديكارت وبعده، فالإبستيمولوجيا المادية الصورية، التي اعتبرت إدراك الكليات بمثابة التمثيل في عقل الإنسان لما مثّله الضفدع في جسده، استبدلت بإطار الحدث ـ القانوني (والشكر لتقدم الفيزياء الرياضية) الذي شرح التضفدع (Froghood) كماهية «اسمية». وهكذا، لم تعد الفكرة، التي تصف العقل بأنه المقدرة على إدراك الكليات، موجودة للاستعمال في مقدّمة منطقية لإثبات تمايز العقل عن الجسد. والفكرة التي يمكن أن تعرِّف ما يمكن أن يكون له وجود متميّز عن الجسد هي تلك التي ترسم خطاً بين حالات المغص في معدة الإنسان والشعور المرافق في عقله.

ولقد رأيت أن المعيار الوحيد القادر على رسم الخط هو اليقين (Indubitability)، أي القرب من العين الداخلية الذي أجاز لديكارت أن يقول (في جملة كان يمكن أن تذهل إيزابيلا والزمان القديم) إن

لا شيء أسهل للعقل ليعرفه من نفسه[34]. وقد يبدو هذا غريباً، لأن المرشّح الديكارتي الواضح لتلك العلاقة يبدو أنه اللامكانية. ولطالما ألحّ ديكارت تكراراً على أننا نستطيع أن نفصل العقل عن الجوهر الممتدّ، وبذلك يكون النظر إليه على أنه جوهر عديم الامتداد. وعلاوة على ذلك، كان أول ردّ بالحجّة هو أكثر الردود مألوفيةً، والذي قُدِّم إلى الفلاسفة المعاصرين الذين رأوا أنه يمكن أن تكون الآلام مطابقةً لعمليات الدماغ، مستمداً من ديكارت بطريقة مباشرة، أي أن الآلام في الأطراف المقطوعة هي آلام عديمة الامتداد. والحجة هي أنه إذا كان لها أي مكان ذي امتداد فسيكون في الذراع، لكن، لما لم يكن هناك ذراع، فلابدّ أن يكون من نوع أنطولوجي مختلفٍ تماماً. ولايزال الفلاسفة يصرّون على القول إنه «لا معنى إطلاقاً» لتحديد مكان ما لحدوث الفكر داخل جسدك[35]، ويميلون إلى نسبة هذه الرؤية إلى ديكارت. وكما كنت قد ناقشت في القسم الثاني أعلاه، أننا لا نفكر بأن تكون فكرةٌ أو ألمٌ «شيئاً» (شيئاً جزئياً متميزاً عن الشخص وليس حالة من حالاته) من غير مكان ما لم يكن لدينا مسبقاً فكرة عن الجوهر غير الممتدّ يكون ذلك الشيء جزءاً منه، فلا وجود لمعرفة حدسية بأن الآلام والأفكار ليس بذات امتداد

(34) يقع هذا المقطع في *(non Sequitur)* بديع لاحقاً مثل قطعة الشمع الواردة في: **التأملات** *(Meditations II)* لما كانت الأجسام نفسها لا تعرف *(Proprie)* بواسطة الحسّ أو الخيال، وإنما بالعقل وحده، فمن الواضح أن *Nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi* (Alquié, vol. III, p. 192, and Haldane and Ross, vol. I, p. 157),

وتعتمد الحجّة على خلطٍ بين (cogito) كبرهان على وجودي وكفصلٍ لماهيّتي.

(35) Jerome A. Shaffer, *Philosophy of Mind,* Foundations of Philosophy Series (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968), p. 45, and Norman Malcolm, «Scientific Materialism and the Identity Theory,» *Dialogue*, vol. 3 (1964), pp. 115-125.

تسبق أو تستطيع أن تكون أساساً لفكرة ديكارت عن أن العقل جوهر متميّز وجوهر لامكاني. وثمّة الكثير مما يمكن أن يُقال عن كيفية دخول فكرة الجوهر اللامكاني، وبالتالي مادة العقل إلى الفلسفة، ولماذا وجدت الفلسفة المعاصرة نفسها تتحدث عن «الآلام والمعتقدات»، وليس عن «بشر يتألمون» أو «يعتقدون». إن التوغّل في الكلام عن هذه المادة سوف يعطي صورة أوضح، كما أرجو، عن الاختلاف الكبير بين «الثنائية الديكارتية» و«ثنائية» النقاشات المعاصرة.

ولا يجب أن يغيب عن بالنا أن الجوهر اللامكاني الذي رفضه كلّاً من كَنْت وستراوسون باعتباره فكرةً غير متماسكة كان فكرة القرن السابع عشر، وكان من مألوف التاريخ الفكري تصوّر حدوث أشياء غريبة في فكرة الجوهر في ذلك القرن. وكان نموذج الجوهر عند أرسطو، ولايزال كذلك عند توماس (Thomas) هو الإنسان الفرد أو الضفدع الواحد. أما الأجزاء المفصولة من البشر أو الضفادع فهي مثل مجموعات من العشب، أو ما يعادل ملء دلوٍ من الماء، فهي حالات واقعة على الحدود، ومشكوك بها، فهي قادرة على الوجود وجوداً منفصلاً بمعنى واحد، نعني الانفصال المكاني، لكن ليس لها الوحدة الوظيفيّة أو الطبيعة التي لابد للجواهر، بمعناها الصحيح، أن تملكها. وعندما كانت مثل هذه الحالات تقلق أرسطو، كان يميل إلى إبعادها بوصفها مجرد قوى (وليس أعراضاً لجوهر)، مثل لون الضفدع، ولا وجوداً بالفعل، مثل الضفدع الحيّ القفّاز ذاته[36].

(36) انظر: *Metaphysics*, 1040b 5-10 (Heaps),

لقد ناقشت التوتّر بين معايير أرسطو للجوهر ـ الوجود المنفصل والوحدة ـ وذلك في: «Genus as Matter,» in: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos and R. M. Rorty, *Exegesis and Argument; Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, =

وكان ديكارت يتظاهر بأنه يستعمل الجوهر المتميّز بالمعنى العادي الذي هو القادر على الوجود المنفصل، غير أنه لم يعنِ الانفصال المكاني أو الوحدة الوظيفية(37)، فقد عنى شيئاً مثل «القادر على جعل كل شيء آخر يختفي أو يزاح من الفكر»(38). وهذا التعريف بالقدرة على الوجود المنفصل يلائم فكرة الواحد (The One)، والمُثُلُ الأفلاطونية، والمحرِّكات التي لا تتحرك عند أرسطو، وليس أي شيء آخر تقريباً، فبافتراض هذا التعريف، لا غرو أن لا يكون هناك في نهاية المطاف سوى ثلاثة جواهر هي: الله، والعقل،

Phronesis, a Journal for Ancient Philosophy, Supplementary; volume I (Assen: = Van Gorcum, 1973).

(37) كان ديكارت يعتقد أن يد الإنسان، سواء أكانت مفصولة أم غير مفصولة هي مثل صالح تماماً عن الجوهر. انظر: Fourth Responses, Alquié, vol. II, p. 663, and Haldane and Ross, vol. II, p. 99,

حيث يقول إن المعنى الذي يفيد أن اليد جوهر غير تام ليس بذي أهمية وهو مجرد مسألة عدم إمكان تشكيل كلٍّ متمايز عن أي شيء آخر: (En un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais, seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu' autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre).

وعلى كل حال، يوجد توتر عند ديكارت بين النظرة التي تفيد أن أي شيء مادي (مثل يد أو ذرّة من الغبار) هو جوهر والفكرة الواضحة عند سبينوزا أن هذه الأشياء ليست إلاّ حالات لجوهر أكبر، مثلاً المادة ككل.

(38) هذا التعريف يسبب مشكلة عند ديكارت، لأنه يفيد وجهة نظر سبينوزا، وهي أن الله الذي يجب التفكير بأن كل شيء يعتمد عليه هو الجوهر الوحيد. وهذه الفكر ناقشها: I. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes; a Study of the Meditations* (Oxford: Clarendon Press, 1965), p. 110,

وهو الذي يقول إن التناقض الظاهر في استعمال كلمة جوهر (*Substantia*)، أو حتى (*Res*) للدلالة على النفس في عبارة *Cogito* الديكارتية، يعود، وبمقدار ليس بقليل، إلى سكب نبيذٍ جديدٍ في زجاجات قديمة، وذلك للتعبير عن العقيدة الديكارتية باللغة التقنية للفلسفة المدرسية.

والمادة. ولا عجب أن نجد كلاً من مالبرانش (Malebranche) وباركلي مشكّكيْن بالمرشح الثالث، وسبينوزا بالمرشحَيْن الثالث والثاني، فلم يخطر في بال أرسطو أن الضفادع والنجوم والبشر هي ببساطةٍ أعراض جوهر كبير واحد، على أساس أننا إذا تخيلنا زوال جميع الأجسام في العالم، الأرض والهواء مثلاً، فليس يمكن، حالتئذٍ، تخيلّ بقاء الضفدع والإنسان. غير أن هذه الفكرة بالضبط، فكرة الجوهر الكبير الواحد، هي ما كان يُحتاج إليه لتوفير أساس فلسفي لميكانيكا غاليليو، والازدراء بالشروح المادية الصورية التقليدية[39]. وعندما تحلّ المادة باعتبارها كل الذرّات أو الحركات الدوّامة مجموعةً محلّ المادة كوجود بالقوة، فإنها ترتقي إلى مرتبة الجوهر شاملة جميع الجواهر الأرسطية غير البشرية القديمة في داخلها وتاركة الوجود بالفعل المحض الأرسطي وحده، أي العقل (نوس) (*voûs*) الذي هو المحركات التي لا تتحرك، وقد لا تكون مختلفة عن العقل المنفصل الموجود في الأشخاص الأفراد كمنافسٍ في تلك المرتبة[40].

---

(39) انظر: Edwin A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Doubleday Anchor Books; A41 (Garden City, NY: Doubleday, 1955), chap. IV,

ويقول بيرت في ص 117: والواقع هو، وهذه الفكرة التي سنقولها هي ذات أهمية مركزية لدراستنا كلها، أن «معيار ديكارت الحقيقي ليس الثبات (Permanence)، «وإنما إمكانية المعالجة الرياضية»، وفي حالته، كما كانت الحالة مع غاليليه، كان تفكيره كله، منذ دراساته المبكرة أيام الشباب وإلى ما بعد، قد عوّده على فكرة أننا لا نعرف الأشياء إلاّ بمصطلحات رياضية. إن التمييز الناجم بين الصفات الأولية والصفات الثانوية وفّر الدافع لاعتبار الجواهر الأرسطية النموذجية كمجرد حالات من (*Res extensa*).

(40) انظر: *Fourth Responses* (Alquié, vol. II, p. 662, and Haldane and Ross, vol. II, p. 98),

بينما يقول ديكارت إن «الإدراك الكلي» (concevoir pleinement) و«إدراك أن هذا =

ونحن الوَرَثةَ المعاصرين للتمييز الديكارتي بين العقل والمادة، فقدنا التماس بفكرة الجوهر في تعريفها الخاص بالقرن السابع عشر. ولم تكن فكرة الوجود (*a se*) مفهومة عند العاديين من البشر إطلاقاً، ونجح كَنْت بجعلها غير مفهومة حتى عند الفلاسفة المحترفين. وهكذا، عندما نرتفع «نحن» إلى الأخذ بالرأي المفيد وجود تمييز واضح بين صنفٍ من الأشياء يمكن أن يوجد في المكان وصنف آخر لا يقدر على ذلك، «فنحن» لا نكون صاعدين إلى الأخذ برأي ديكارت الذي يقول إن العقل والمادة كائنان متمايزان لا يعتمدان على أي شيء آخر لوجودهما. وهناك العديد من الفلاسفة الذين يتفقون على اعتبار الكلام على مكان للألم أو للفكر لغواً، يؤكدون على أن جدول وعيٍ من غير جسد لا يُعقل، مجارين ديكارت. وكان هؤلاء الفلاسفة راضين باعتبار الكائنات العقلية حالات لأشخاص وليست شذرات من مادة شبحيّة ويجعل صفة اللامكانية علامة على الحالات الوصفية لا بنية خاصة لجزئيات معينة. ولمّا لم يكن ممكناً تحديد بنية الإنسان، أو شخصيته، أو وزنه، أو مرحه الصاخب، أو جماله الفاتن، في المكان، فلماذا يمكن ذلك لمعتقداته ورغباته؟ لذا، يبدو من المعقول القول إن رؤية ديكارت كانت مجرد إدراك للفرق بين أجزاء الأشخاص أو حالات تلك الأجزاء مثلاً، التشنّجات في معداتهم من جهة، وحالات معينة للشخص كله من جهة ثانية، وقد صيغ الفرق بطريقة مضلِّلة وبمفردات مدرسية فاسدة ليبدو أنه فرق في الجوهر.

= شيء كامل» (concevoir que c'est une chose complète) هما مترادفان، ويعتقد أن هذه الفكرة تساعد على شرح كيفية إدراكنا كَوْن النفس والجسد جوهرين.

وهذا العرض لما يعنيه القول إن العقل لامكانيّ يوفّر طريقةً ملائمةً لصياغة **إحدى** مسائل العلاقة بين العقل والجسد وحلّها في الوقت ذاته، فهناك نَفَرٌ قليل تقلقه الفجوة الأنطولوجية بين ما تدل الأسماء عليه وما تدل الصفات. وعلى كل حال، فإن هذه المسألة تشتمل على صعوبات تختص بالأفكار والأحاسس الأولية (الخامات) ـ أي الأحداث مقابل الميول، مثل أسلوب معظم حلول المذهب السلوكي لمسألة العلاقة بين العقل والجسد. ويسهل النظر إلى المعتقدات، والرغبات، وحالات المزاج (وفقاً لعبارة رايل (Ryle)) على أنها صفات العقل والخُلُق فلا تتطلب وَسَطاً لامادياً كأساس، وإنما تتطلب الإنسان نفسه. ويصعب التفكير أكثر، بحسب هذه الطريقة، بالأحاسيس الأولية الخامات، والصور العقلية، والأفكار[41]، فهذه تقضي بالتفكير بجدول لاماديّ من الوعي يتدفق بصورة غير مرئية وغير ملموسة خلال فرجات الدماغ، وربما لأنه يبدو من الطبيعي اعتبارها أشياء وليس حالات لأشياء. لذا، فإن الفلاسفة المعاصرين يميلون، بعودتهم إلى فكرة الشيء الأرسطية

---

(41) صيغت هذه الفكرة بطرق مختلفة من قِبَل هامشاير (Hampshire) وأوستن (Austin) وآير (Ayer) في مراجعاتهم الخاصة **بتصور العقل** (*The Concept of Mind*) التي أعيدت طباعتها في: Oscar P. Wood and George Pitcher, eds., *Ryle; a Collection of Critical Essays*, Introd. by Gilbert Ryle, Modern Studies in Philosophy (Garden City, NY: Anchor Books, 1970),

وللاطلاع على طرق توسيع طرق رايل لتنطبق على الإدراكات الحسية، والأحاسيس الخامات المصاحبة، انظر: George Pitcher, *A Theory of Perception* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971),

وللاطلاع على مسألة الميول نحو الاعتقاد، ومناقشة المادية الظرفية (Adverbial Materialism)، انظر: James W. Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), and Richard Rorty, «Incorrigibility as the Mark of the Mental,» *Journal of Philosophy*, vol. 67 (1970), pp. 406-409.

والمألوفة، عوضاً عن فكرة الجوهر الديكارتية المتطرفة والمعقولة، إلى قسمة الفرق بين أرسطو وديكارت، أي أنهم فكّروا بأن أرسطو أهمل بعض الجزئيات، كالآلام والأحاسيس الأولية الخامات، بينما اعتبرها تماماً من غير نفع أعراضاً لجوهرٍ واحدٍ كبير غير ممتد، مثلما اعتبر الضفادع والذرّات أشكالاً عَرَضية لجوهرٍ ذي امتداد اسمه المادة. وهذا ما سمح للفلاسفة المعاصرين أن يقولوا بكائنات عقلية من غير نفس، وبالتالي من غير أن يلازمهم إنسان المعتقد الديني اللامرئي واللاملموس وهي الفكرة التي وجدوها في قراءتهم لديكارت، ولم يكن ذلك من غير تشجيع من ديكارت نفسه.

والثنائية المبنيّة على الوجود المنفصل عن الجسد ـ وهي الثنائية الرابعة ـ هي مختلفة تماماً عن الثنائية بين الشخص وشبحه، أو بين الشخص وعقله المنفعل الأرسطي، أو بين شيء مفكر (*Res cogitans*) وشيء ممتدّ (*Res Extensa*). غير أنها ثنائية جزئية أيضاً، مثل ثنائية القدماء، بصورة متعادلة ومتضادة. وفي حين أن القدماء لم يعتبروا إلاّ ذلك الجزء المدرك كلياً من الجوهر الديكارتي غير الممتدّ ذا الوجود منفصل، فإن الثنائيين المعاصرين لم يعتبروا إلاّ الأفكار الشبيهة بالأحداث ذات وجود منفصل (تاركين المعتقدات، والرغبات، وما شابه لرايل كطرق كلام عن الميول). وفي حين أن التومائيين (Thomists)، على سبيل المثال، يتهمون ديكارت بأنه منح الحسّ صفة اللامادّية، من غير مسوِّغ، مع أنها الصفة المميّزة للعقل، نجد أن الثنائيين المعاصرين يتهمونه بأنه، ومن غير مسوِّغ، أضفى على المعرفة الرياضية والقرارات المتعلقة بالسلوك، شيّئية لامادّية تخص الآلام، وآثار الصور، والأفكار الجارية. ولقد كان العقل عند القدماء قادراً، وبوضوح، على الوجود المنفصل، عندما يتأمل ما هو ثابت، كان هو نفسه ثابتاً. أما بالنسبة إلى المحدثين،

فإنه يكون أقدر ما يكون، وبصورة واضحة، عندما يكوِّن مجموعة من الأحاسيس الأولية الخامات المنفتحة والعاجّه بالحركة[42]. ولا فرق بين أيٍّ منهما سيكون محقاً، فإن الأمر الواضح هو أن القدماء، وكذلك المحدثين، لا يشاركون ديكارت في إدراكه الواضح والمتميّز لانفصال جميع المفردات المجمّعة تحت عنوان التفكير.

كان التحسين الوحيد الذي أجراه ديكارت على فكرة هوميروس المتعلقة بالإنسان اللامحسوس واللامرئي يتمثّل في نزع الصورة الإنسانية عن الدخيل. وبجعله المتدخلين أجساماً يصعب التعرّف إليها، جعلهم أكثر فلسفةً، فكانوا أكثر فلسفةً في أنهم لم يكونوا (كما العقل يراد عند أرسطو والجوهر الزجاجي عند إيزابيلا) أقزاماً مثل الظلال، بل كانوا بصورة جوهرية كائنات لا تُصوَّر. وبما أن الاهتمام بالأمور الفلسفية معناه الاهتمام بما لا تراه العين ولا تسمعه الأذن، فإن الجوهر غير الممتدّ للقرن السابع عشر والأفكار والأحاسيس غير المموضعة المعاصرة، اعتُبرت أكثر احتراماً، من الوجهة الفلسفية من الأشباح التي لسلامها يصلي المؤمنون الدينيون. غير أن الفلاسفة المعاصرين، وقد حدّثوا ديكارت، يمكنهم أن يكونوا ثنائيين من غير أن تُحدِث ثنائيتهم أقل فرق في أي مصلحة أو اهتمام إنساني، وبغير التدخّل في العلم أو تقديم الدعم للدين، بقدر ما اختزلت الثانية إلى مجرد الإلحاح على أن الآلام والأفكار ليست مكانية، فلا شيء يبقى معلقاً على الفرق بين العقل والجسد.

والآن، لأذكِّر القارئ بالمجرى الذي سلكته في هذا الفصل،

(42) بينما اعتبر أفلاطون الأفكار العقلية النشاطات النموذجية للنفس، فإن الأحداث الدنيا، مثل الحكّة وألم الأسنان، تعتبر الآن في عداد تلك الأشياء المذكورة في المناقشة الفلسفية بأنها حوادث عقلية. انظر: Jaegwon Kim, «Materialism and the Criteria of the Mental,» *Syntheses*, vol. 22 (1971), p. 336.

ففي القسمين الأول والثاني ناقشت فكرة أننا لا نقدر أن ننتج معنًى من فكرة الكائنات العقلية كجنس أنطولوجي متميّز من غير أن نثير فكرة الكائنات الظاهرية مثل الآلام، وهي كائنات شمل وجودها صفة وحيدة هي، مثلاً، فكرة الألم. وقلت إن المسألة الحقيقية ليست شجب الكليّات المفترضة بقدر ما هي تفسير لكيف بدت ذات علاقةٍ بالمناقشات حول طبيعة الشخص والعقل. ورجائي هو أن تقدم الفصول الثالث إلى السادس فكرةً عن طريقة تفكيري في الإجابة على هذه المسائل التاريخية، مع أني على وعي موجع بوجود فجوات في القصة التي سردتها. وكان جوابي على السؤال «لماذا نميل إلى ضمّ ما هو قصدي وما هو ظاهري في العقلي؟» هو أن ديكارت استخدام فكرة المعروف الراسخ لردم الفجوة بينهما. لذا، أحتاج، الآن إلى أن أعبرِّ، وبطريقة أكمل، عن نظرتي المضادة لديكارت والمنسجمة مع فتغنشتاين، والمختصة بطبيعة وصولنا المميّز إلى ما هو عقلي. لذلك سوف أضع جانباً في الفصل التالي مسألتَي الشخص والعقل، وأناقش الوعي مناقشةً جامعةً مانعة. كما سأحاولَ أن أبيّن أن مسألة الوعي الميتافيزيقية المعنيّة ليست سوى مسألة التوصّل المخصوص المعرفيّ، وأن رؤية هذا يجعل المسائل المتعلقة بتضاد المذهب الثنائي تفقد أهميتها.

الفصل الثاني
أشخاص بلا عقول

1 ـ سكّان الجهة المقابلة من المجرّة

بعيداً، وعلى المقلب الآخر من المجرّة، كان هناك كوكب، وعلى سطحه عاشت كائنات شبيهة بنا، فهي بلا ريش، وتمشى على قدمين، وتبني بيوتاً، وتصنع قنابل، وتكتب أشعاراً، وتضع برامج كمبيوتر. ولا تعرف هذه الكائنات أن لها عقولاً. وأفكارها تشمل ما يشبه «أريد أن» و«أنوي أن» و«أعتقد بأن» و«أشعر بانزعاج قويّ» و«أشعر بسعادة عظيمة»... غير أنها لا تملك فكرة عن أن هذه الحالات «العقلية» المشار إليها (الحالات ذات النوع الخاص والمتميّز) هي مختلفة عن «الجلوس على» و«الإصابة بزكام» و«مثار جنسياً». ومع أنها استخدمت أفكار الاعتقاد والمعرفة والإرادة والمزاجيّة تجاه حيواناتها المدلّلة وأنواع الكائن الآليّ (Robot) التي تملكها، وأيضاً تجاه أنفسها، فإنها لا تعتبر تلك الحيوانات والكائنات الآليّة مشمولة بقولها إننا جميعاً نعتقد... أو نحن لا نعمل أشياء كهذه إطلاقاً... وهذا يعني أنها لا تعامل بصفة «أشخاصٍ» إلاّ الأعضاء في نوعها. غير أنها لا تشرح الفرق بين الأشخاص ومن ليسوا بأشخاص باستخدام أفكار مثل «عقل»، أو «وعي»، أو

«روح»، أو أي شيء قرين هذه، فهي لا «تشرح» إطلاقاً، وتقتصر على التعامل معه على أنه الفرق بين نحن وكل شيء آخر. وهي تعتقد بخلودها، ونفرٌ قليل منها يعتقد أن الحيوانات المدلّلة أو أنواع الكائن الآلي أو كليهما يشاركان فيه. غير أن هذا الخلود لا يشتمل على فكرة روح تنفصل عن الجسد. وفكرتها عن الخلود تعني بعثاً جسدياً مباشراً يتبعه حركة آنيّة وخفيّة إلى ما تدعوه «محلاً فوق السماوات» للكائنات الصالحة، وإلى نوع من الكهف تحت سطح الكوكب، كمقام للشرّيرة. أما فلاسفتها، فمنشغلون بصورة رئيسية بمواضيع ثلاثة: طبيعة الوجود، البراهين على وجود كائنٍ ذي خير وإحسان وكلّي القدرة يُجري ترتيبات خاصة بالبعث، ومسائل تنشأ من الكلام على أشياء عديمة الوجود، والتوفيق بين الحدوس الأخلاقية المتنازعة. غير أن هؤلاء الفلاسفة لم يصوغوا مسألة الذات والموضوع، ولا مسألة العقل والمادة.

وهناك تقليد ينتمي إلى المذهب الريبي لبيرون (Pyrrhon)، لكن حجاب الأفكار الذي تكلم عنه لوك غير معروف، لأن «فكرة الفكرة» أو «إدراك حسي» أو «تمثيل عقلي» كانت غير معروفة. وهناك بعض من فلاسفة تلك الكائنات تنبأ بأن الاعتقادات المتعلقة بالخلود، والتي كانت مركزية في فترات سابقة من التاريخ، والتي لايزال يتمسك بها الجميع، ما خلا المفكرين، سوف تُستبدل بثقافة وضعية (Positivistic) بريئة من جميع الخرافات (غير أن هؤلاء الفلاسفة لم يأتوا على ذكر مرحلةٍ ميتافيزيقية تغييرية طارئة).

إذن، كانت لغة هذا النوع البشري وحياته وتكنولوجيته وفلسفته مشابهة لما عندنا من معظم النواحي. غير أن ثمّة فرقاً واحداً مهماً، فقد كان علم الأعصاب (Neurology) وعلم الكيمياء الحيوية (Biochemistry) نظامَيِ المعرفة الأوّلين اللذين فيهما تحققت أشكال

من التقدم المفاجئ، كما أن القسم الكبير من محادثات هؤلاء الناس تتعلّق بحالة أعصابهم، فعندما تنحرف أطفالهم في اتجاه المواقد، تصرخ الأمهات: «سوف يثير الألياف C لديه»، وعندما تُقدَّم للناس أوهامٌ بصريةّ ذكيّة للنظر إليها يقولون: «ما أغربها! فهي تجعل الحزمة العصبية G-14 ترتجف، لكني عندما أنظر إليها جانبيّاً لا أراها مستطيلاً أحمر إطلاقاً». ومعرفتهم بعلم وظائف الأعضاء (Physiology) جيّدة، بحيث إن كل جملة مشكلة في اللغة بصورة جيدة، ويتجشّم أحدهم عناء تشكيلها، يمكن ربطها بسهولة بحالةٍ عصبيّة معروفة سلفاً. وتحدث هذه الحالة عندما يلفظ أحدهم بالجملة، أو يغرى أحدهم على التلفّظ بها أو سماعها. وأحياناً تحدث هذه الحالة أيضاً في العزلة، فينقل الناس مثل هذه المناسبات مع ملاحظات، من قبيل: «وفجأة كنت في حالة S-296، لذا، أخرجت زجاجات الحليب». وأحياناً يقولون أشياء مثل: «كنت أشبه فيلاً، لكني عندئذٍ فوجئت بأن الأفيال غير موجودة في هذه القارّة، لذا، تحققت من أنه حيوان بائد شبيه بالفيل». غير أنهم أحياناً يقولون، وفي الظروف ذاتها، أشياء مثل: «لديّ G-412 وF-11، لكن عندئذٍ يكون لديّ S-147، لذا تحققت من أنه لابد أن يكون حيواناً بائداً شبيهاً بالفيل». وهم يرون الحيوانات البائدة الشبيهه بالفيل وزجاجات الحليب موضوعات للاعتقاد وللرغبات، وأنها تسبّب عمليات عصبيّة معينة. ويرون أن هذه العمليات العصبيّة تتفاعل تفاعلاً عِلّيّاً مع المعتقدات والرغبات، بنفس طريقة تفاعل الحيوانات البائدة الشبيهة بالفيل وزجاجات الحليب. وهناك عمليات عصبيّة معينة يمكن إحداثها ذاتياً وعن عمد، وهناك بعض الناس أمهر من غيرهم في التسبّب بحالات عصبية معينة في داخلهم، وآخرون ماهرون بالكشف عن حالات خاصة معينة، لا يقدر أغلب الناس أن يعرفوا وجودها فيهم.

في منتصف القرن الحادي والعشرين، حطّت بعثةٌ منطلقةٌ من الأرض على سطح هذا الكوكب، وشملت فلاسفةً وممثلين عن كل نظام معرفة. ورأى الفلاسفة أن أكثر الأشياء التي لفتتهم والمتعلقة بسكان الكوكب، كان افتقارهم إلى تصوّر للعقل. وكانوا يتمازحون في ما بينهم بالقول إنهم نزلوا بين مجموعة من الماديين، واقترحوا تسمية الكوكب الجهة المقابلة (Antipodea)، مشيرين بذلك إلى مدرسة من الفلاسفة منسيّة تقريباً، متمركزة في أستراليا ونيوزيلندا، كانت قد قامت في القرن السابق بإحدى الثورات العقيمة العديدة في تاريخ فلسفة الأرض، ضد المذهب الديكارتي الثنائي. وقد التصق الاسم، وصار نوع الكائنات الذكية الجديد يُعرف بالموجودين في الجهة المقابلة (Antipodeans). وأعجب علماء الأعصاب والكيمياء الحيوية الأرضيون بثروة المعرفة التي أظهرها هؤلاء في ميدان معرفتهم. ولمّا كانت المحادثة حول هذه المواضيع تُدار على الغالب وبصورة كلية بإشارات مرتجلة إلى حالات عصبية، فإن الخبراء الأرضيين تمكنوا من الكلام عن حالاتهم العصبية من غير استدلال واعٍ، بدلاً من الكلام عن أفكارهم وإدراكاتهم الحسية وأحاسيسهم الأَولية الخامات (لحسن الحظ كان النوعان متطابقين). وهكذا جرى كل شيء على نحو رائع، ما خلا الصعوبات التي واجهها الفلاسفة.

كان الفلاسفة الذين جاؤوا في البعثة منقسمين كالعادة إلى معسكرين متحاربين: ذوي العقول الرقيقة، الذين يرون أن الفلسفة يجب أن يكون هدفها المعنى (Significance)، وذوي العقول المتشدِّدة الذين يرون أن هدفها الحقيقة (Truth). ويشعر فلاسفة الصنف الأول بعدم وجود مشكلة تختص بمسألة ما إذا كان لسكان الجهة المقابلة عقولٌ أم كانوا بلا عقول، فقد اعتقدوا بأن المهم في فهم الكائنات الأخرى يتمثّل في معرفة نمط وجودهم في العالم.

وصار من الواضح أنه مهما كانت «أواجيد» (Existentiale) سكان الجهة المقابلة، فإنها بالتأكيد لا تشمل أياً مما انتقدة هايدغر (Heidegger) قبل قرن، بوصفه ذاتيّاً (Subjectivist). وكل فكرة عن الذات العارفة، أو الشخص بوصفه روحاً، لا مكان له في أوصافهم الذاتية، ولا في فلسفاتهم. ويشعر بعض الفلاسفة من ذوي العقول الرقيقة أن هذا يبيّن أن سكان الجهة المقابلة لم يتحرروا بعدُ من الطبيعة ويدخلوا في عالم الروح، أو نقول، وبطريقة سخيّة: هم لم يتقدموا من الوعي إلى الوعي الذاتي. ويصير هؤلاء الفلاسفة دعاة «الجوّانية» (Inwardness) محاولين أن يدفعوا سكان الجهة المقابلة عبر حدّ مرئي إلى منطقة الروح. وآخرون يشعرون أن سكان الجهة المقابلة أظهروا فهماً مشكوراً لوحدة ما يجري في الأعصاب πόλεμος واللغة λόγος، وهي الوحدة التي فُقدت في الوعي الأرضي الغربي عبر استيعاب أفلاطون للجوهر οὐσία بالفكرة ἰδέα. إن إخفاق سكان الجهة المقابلة في فهم فكرة العقل، بحسب وجهة نظر هذه الفئة من الفلاسفة، يبيّن قربهم من الوجود وتحررهم من الإغراءات التي خضع لها التفكير الأرضي لمدة طويلة منذئذٍ. ولا تنتهي المناقشة في مجرى النزاع بين وجهتي النظر هاتين (وهما وجهتا نظر فلاسفة من النوع الرقيق العقل) إلى نتيجة، ولم يكن سكان الجهة المقابلة قادرين على مدّ يد العون، لأنهم كانوا يعانون من ترجمة الخلفية اللازمة لتقدير المشكلة، نعني محاورة (*Theaetetus*) لأفلاطون، وكتاب **التأملات** (*Meditations*) لديكارت، ومقالة (*Treatise*) لهيوم، وكتاب **نقد العقل المحض** (*Critique of Pure Reason*) لكَنْت، وكتاب **ظاهريات الروح** (*Phenomenology*) لهيغل، وكتاب **الأفراد** (*Individuals*) لستراوسون... إلخ.

أما الفلاسفة ذوو العقل المتشدِّد، فهم كعادتهم وجدوا مسألة

مباشرة وواضحة لمناقشتها، فهم لم يهمهم ما هي أفكار سكان الجهة المقابلة عن أنفسهم، لكنهم ركّزوا على السؤال التالي: هل لهؤلاء عقل حقيقةً؟ وبطريقتهم الدقيقة ضيّقوا السؤال ليصير: هل لهؤلاء إحساسات حقيقة؟ وقد ظنوا أنه إذا تبيّن أن لهؤلاء مثلاً إحساساتِ بالألم، وأيضاً ألياف C تُثار عند المسّ بالمواقد الساخنة، فإن كل شيء آخر سيكون ميسَّراً. وتبيّن أن لسكان الجهة المقابلة الميول السلوكية ذاتها إزاء المواقد الساخنة، وتشنجات العضلات، والعذاب، وما شابَهَ، مثل البشر، فهم يكرهون أن تُثار أليافهم C. غير أن الفلاسفة ذوي العقول المتشدِّدة سألوا أنفسهم: هل خبرتهم تحتوي على الصفات الظاهرية ذاتها مثل خبرتنا؟ وهل إثارة ألياف C تُشعر بالألم؟ أو أنها تولِّد شعوراً آخر يساوي الألم بفظاعته؟ أو أن الشعور لا يكون إطلاقاً؟ ولم يفاجأ هؤلاء الفلاسفة أنَّ سكان الجهة المقابلة قادرون على وضع تقارير غير استدلالية عن حالاتهم العصبية، لأنه كان من المعروف لمدة طويلة أن الفيزيولوجيين البسيكولوجيين يمكنهم أن يدرِّبوا الأشخاص على نقل أخبار تتعلق بـ «إيقاعات ألفا» (Alpha Rhythms) وحالات وظائف لحاء الأعضاء المراد معرفتها. غير أن السؤال التالي حيّرهم: هل يمكن الكشف عن بعض الصفات الظاهرية عندما يَسأل واحد من هؤلاء السكان قائلاً: (هي ألياف مرةً ثانية، فأنت تعرف تلك التي تُثار كل مرة تحترق أو ترتطم بشيء أو تخلع سناً. إنه لشيء فظيع تماماً)؟

وقد كانت الفكرة أنه لا يمكن الإجابة على السؤال إلا بإجراء اختبار، لذا اتفقوا مع علماء الأعصاب على ترتيبات مفادها أن يوصل أحدهم بسلك مع متطوع من أولئك السكان لنقل التيّارات جيئةً وذهاباً بين مناطق الدماغين المختلفة. وقد اعتقد أن هذا العمل سوف يمكِّن الفلاسفة من التأكد من أن أولئك السكان لا يملكون طيفاً

مقلوباً، أو أي شيء آخر قد يشوِّش الموضوع. وكان الحاصل، على كل حال، هو أن الاختبار لم ينتج نتائج ملفتة. وتمثّلت الصعوبة في أنه عندما يحصل مركز الكلام المقيم في الجهة المقابلة على واردٍ من ألياف C الخاصة بدماغ الأرضي، فإنه لا يتكلم إلاّ عن ألياف C، بينما عندما يكون مركز كلام الأرضي هو الذي يتحكم بالعملية، فإنه لا يتكلم إلاّ عن الألم. وعندما يُسأل مركز الجهة المقابلة عن نوع الشعور بألياف C، فإنه يقول إنه لا يملك فكرة شعور، لكن ألياف C المثارة تلك فظيعة. وحصل الشيء ذاته للأسئلة المتعلقة بالأطياف المقلوبة وبصفات إدراكية حسّية أخرى. وعندما طُلب إلغاء الألوان على الخريطة، فإن مركزي الكلام ألغيا أسماء الألوان المألوفة، وبنفس الترتيب. غير أن مركز كلام الجهة المقابلة استطاع أيضاً أن يزيل الحزم العصبية المختلفة التي أثارتها كل بقعة على الخريطة، بغضّ النظر عن اللحاء المرئي الذي وُصلت به. وعندما يُسأل مركز الكلام الأرضي عن نوع الألوان عندما تُنقل إلى اللحاء البصري للجهة المقابلة، كان يجيب أن الألوان كما هي في العادة.

يبدو لي أن هذا الاختبار لم يكن مساعداً، لأنه لم يتضح بعد إذا كان لسكان الجهة المقابلة آلام. وبالمثل، كان هناك غموض حول ما إذا كان عندهم إحساس خام واحد أو إحساسان عندما تدفق النور النيليّ اللون على شبكيّات عيونهم، واحد نيليّ وواحدٌ من نوع الحالة العصبية 692 ـ C، أو أنه لم يكن لهم أحاسيس أولية خامات إطلاقاً. وكان من في الجهة المقابلة يُسألون تكراراً عن كيفية معرفتهم بأنه كان ذا لون نيليّ، وكان جوابهم أنهم قادرون على رؤيته أنه كذلك. وعندما يُسألون تكراراً عن كيفية معرفتهم بأنه كان ذا لون نيليّ، كان جوابهم أنهم قادرون على رؤيته كذلك، وعندما يُسألون عن كيفية معرفتهم أنهم في حالة 692 ـ C، كانوا يجيبون فقط أنهم عرفوها،

وعندما يُقال لهم إنه يمكن أن يكونوا قد استدلّوا بطريقة لاواعية أنه كان لوناً نيليّاً على أساس الشعور 692 ـ C، بدوا عاجزين عن فهم معنى الاستدلال اللاواعي، ومعنى الشعور. وعندما يُذكر لهم أنهم قد أجروا الاستدلال نفسه للوصول إلى حقيقة أنهم كانوا في حالة C 692 ـ على أساس الشعور الخام باللون النيليّ، نجدهم مربكين أيضاً. وعندما يُسألون عمّا إذا كانت الحالة العصبية قد بدت لوناً نيليّاً، يجيبون بأنها لم تبدُ كذلك، «فالنور» هو ذو لون نيليّ، وأنه لابد أن يكون السائل قد أخطأ باستعمال الصنف. وعندما يُسألون إذا كانوا يقدرون أن يتخيلوا أن يكونوا في حالة 692 -C وأن لا يروا اللون النيليّ، يجيبون أنهم لا يقدرون. وعندما يُسألون عما إذا كان الاختباران يتعلقان بحقيقة فكرية أو بتعميم تجريبي حسّي، يجيبون بأنهم غير متأكدين من ذكر الفرق. وعندما يُسألون عما إذا كانوا مخطئين بمسألة رؤيتهم اللون النيليّ، يجيبون بأنهم قد يكونون مخطئين، لكنهم لم يكونوا مخطئين في ما بدا لهم أنهم رأوا اللون النيليّ. وإذا سُئلوا عما إذا كانوا مخطئين حول مسألة ما إذا كانوا في حالة 692 ـ C، يجيبون بالطريقة نفسها. وفي نهاية الأمر، يؤدي بهم الديالكتيك الفلسفي الماهر إلى التحقق من أن ما لم يقدروا على تخيّله هو ظهورهم بأنهم يرون اللون النيليّ وإخفاقهم في أن يبدوا في حالة 692 ـ C، غير أن هذه النتيجة لا تبدو أنها تساعد إزاء السؤال «وماذا عن الأحاسيس الخامات؟ إحساسان خامان أم واحد؟ مرجعان أم مرجع واحد في وصفين؟». ولا يجدي أيٌّ من هذه مع السؤال المتعلق بالطريقة التي بدت فيها ألياف C المثارة. وعندما يسألون عن إمكانية خطئهم في التفكير بأن ألياف C أُثيرت، يجيبون أن ذلك ممكن، غير أنهم لا يستطيعون التخيلّ بأنهم مخطئون بمسألة ما إذا كانت ألياف C بدت مُثارة.

وعند هذه النقطة طرأت فكرة عند أحدٍ، وهي أن يطرح السؤال عما إذا كانوا قادرين على اكتشاف الحالة العصبية التي لازمت ما بدا أن أليافهم C قد أثيرت، فيجيب أهل الجهة المقابلة بالقول بوجود حالة T-435 التي كانت المصاحبة العصبية الثابتة للتلفّظ بجملة «إن أليافي C بدت مُثارة»، والحالة T-497 التي رافقت فقط «كما لو أن أليافي C قد أثيرت»، والحالة T-293 التي رافقت «الألياف C مثارة»! وحالات عصبية أخرى مختلفة كانت مرافقة لجملٍ مترادفة تقريباً ومتنوعة أخرى، ولكن لا وجود لحالةٍ عصبية إضافية يعرفونها بالإضافة إلى هذه. وتشمل الحالات التي يكون فيها لسكان الجهة المقابلة T-435، ومن دون إثارة ألياف C، تشمل تلك الحالات مثل عندما يوصلون بآلة يخبَرون خطأً أنها آلة تعذيب، ذلك ويدار مفتاح كهربائي لتشغيلها، ولا يحصل شيء سوى ذلك.

وتتحوّل المناقشة بين الفلاسفة، الآن إلى الموضوع: أيمكن أن يكون سكان الجهة المقابلة مخطئين بما يتعلق بسلسلة الحالات العصبية T، وهي الحالات التي لازمت فهم الجمل أو النطق بالجمل؟ أمن الممكن أن يكونوا قد بدوا أنهم يملكون T-435، لكنهم في الواقع ليسوا كذلك؟ ويجيب سكان الجهة المقابلة بنعم، فقد دلّت كشوف النشاط الفكري (Cerebroscopes) على ذلك النوع من الأشياء أحياناً. وهل هناك شرح ممكن للحالات التي يحصل فيها، كأي نموذج عنها؟ لا يبدو وجود مثل ذلك، فهو نوع من تلك الأشياء الغريبة التي تظهر بين وقت وآخر. وقد عجز علم فيزيولوجيا الأعصاب حتى الآن عن اكتشاف نوع آخر من الحالات العصبية خارج السلسلة T، يلازم مثل هذه الأوهام الغريبة وأوهام معينة من الإدراك الحسي، ولكنه قد يتمكن في يوم من الأيام.

وهذا الجواب أبقى الفلاسفة في الصعوباتِ المتعلقة بمسألة ما

إذا كان لسكان الجهة المقابلة إحساسات بالألم، أو أي شيء آخر، إذ حتى الآن يبدو أن لا وجود لأي شيء ثابت سوى مسألة كيف تبدو لهم الأشياء. غير أنه من غير الواضح أن مسألة كيف تبدو لهم الأشياء تخص مسألة ما لديهم من الأحاسيس الأولية (الخامات) مقابل ما يميلون إلى قوله، فإذا كان لديهم الإحساس الخام بالألم، فهذا معناه أن لهم عقولاً. غير أن الإحساس الخام هو(أو له) صفة ظاهرية (صفة لا يمكن أن يكون عندك وهمٌ بوجودها عندك، لأن الحيازه على وهم عنها هو الحيازة عليها). والفرق بين الألياف C المثارة والآلام يتمثّل في أنه يمكن أن يكون لديك وهمٌ بوجود ألياف C مثارة، فيمكن على سبيل المثال أن يكون لديك T-435 من غير أن يكون لديك ألياف C مثارة، ولكن لا يمكنك أن تكون في وهم ألم من غير أن تكون متألماً، فلا وجود لشيء لا يمكن أن يخطئ بهً سكان الجهة المقابلة سوى مسألة كيف تبدو لهم الأشياء. غير أن الحقيقة التي مفادها أنهم لا يقدرون على «مجرَّد أن يبدو أنه بدا لهم أنَّ...» لا نفع لها في تحديد مسألة ما إذا كان لهم عقول. وحقيقة أن «يبدو أنه يبدو...» تعبير لا نفع منه، هي حقيقة تختص بفكرة «المظهر» وليست إشارة لوجود صفات ظاهرية، ذلك لأن التمييز بين الواقع والمظهر ليس مؤسّساً على تمييز بين أشكال التمثيل الذاتية والحالات الموضوعية للأمور، فهو عبارة عن مجرد الخطأ في شيء، والحيازة على معتقد خاطئ. وهكذا، فإن إدراك سكان الجهة المقابلة الثابت للتمييز الأول لا يساعد الفلاسفة على أن يقولوا بنسبة التمييز الأخير إليهم.

2 ـ الصفات الظاهريّة

نعود إلى الآن إلى الحاضر ونسأل: ماذا «علينا» أن نقول عن سكان الجهة المقابلة لكوكبنا؟ فيكون أول شيء نفعله هو أن ننظر

عن كثب في فكرة الصفة الظاهرية، وبخاصة في عدم وجود مماثلة بين فهم ظاهرة فيزيائية بطريقة خاطئة وفهم ظاهرة عقلية بطريقة خاطئة. ولما كان وصف كريبكي (Kripke) للتمييز قد لخصّ المعرفة الحدسية التي اعتمد عليها المنافحون عن المذهب الثنائي، فإنه يمكننا أن نبدأ بنظرة قريبة، بمحاولة تطبيق مصطلحاته. يقول كريبكي:

يمكن للإنسان أن يكون في الوضع المعرفي ذاته، كأن يكون في وضع كأنّ فيه حرارة، حتى ولم لم توجد حرارة، وذلك يكون ببساطةٍ عن طريق شعوره بإحساس الحرارة، وحتى بوجود الحرارة يكون لديه الدليل ذاته كما يكون لديه في حال عدم وجود الحرارة، وذلك يكون ببساطةٍ عن طريق افتقاره للشعور S. ومثل هذه الإمكانية لا توجد في حالة الألم أو في ظواهر عقلية أخرى، فالوجود في الوضع المعرفي ذاته الذي يكون فيه ألم عند الإنسان هو بالحيازة على ألم، والوجود في الوضع المعرفي ذاته الذي يكون في عدم وجود ألم هو عدم الحيازة على ألم...، فالمشكلة تمثُلُ في أن فكرة الموقف المعرفي المطابق بصفاته لموقف يكون فيه للملاحظ الإحساس S هي ببساطة التي يكون للملاحظ فيها ذلك الإحساس. ويمكن أن يكون الشيء ذاته منطبقاً على فكرة ما يدل على مرجع اسم غير معقول أي تعبير يدل على الشيء ذاته في جميع العوالم الممكنة التي يدل فيها، وفي حالة تطابق الحرارة مع حركة الجزئيات، فقد كان الاعتبار المهم هو أنه مع أن الحرارة اسم غير معقول، فإن مرجع ذلك الاسم تَحدَّد بصفة عَرَضية للمرجع، أي الصفة التي تولِّد فينا الإحساس S.

... ومن ناحية أخرى، لا يُفهم الألم بواسطة إحدى صفاته العَرَضية، بل يُفهم بصفة كونه هو ذاته ألماً، أي بفضل صفته

الظاهرية المباشرة. وهكذا، لا يشبه الألم الحرارةَ، فهو ليس مدلولاً عليه بـ «الألم» فحسب، بل إن مرجع الاسم يتحدَّد بواسطة صفة جوهرية للمرجع. وهكذا، لا يمكن القول إن الألم، رغم مطابقته مطابقة لازمة لحالة فيزيائية معينة، فإن ظاهرة معينة يمكن فهمها بنفس طريقة فَهْم الألم، من غير ربطه بتلك الحالة الفيزيائية، فإذا حصل أن فُهِمت أي ظاهرة بالطريقة ذاتها التي بها نفهم الألم، فإن تلك الظاهرة هي ألم(1).

إن مثل هذه الاعتبارات يفيد أن السؤال الحقيقي هو: هل حقاً يفهم سكان الجهة المقابلة الظواهر العقلية بواسطة الصفات العَرَضية لكونهم على الدوام مصحوبين بألياف C المثارة؟ أو: إذا لم يمكنهم أن «يفقدوا» صفة ظاهرية مباشرة، فهل يمكن أن يخفقوا في تسميتها، وبالتالي يخفقوا في فهم الشيء الذي له صفة جوهرية؟ وللتعبير عن ذلك بطريقة أخرى نقول: لمّا كان سكان الجهة المقابلة لا يفهمون الألم بنفس الطريقة التي نفهم بها الألم، فهل يمكننا أن نستنتج أنّ أي شيء لديهم ليس ألماً؟ وهل علاقة المرء المعرفية بأحاسيسه الأولية الخامات شرط ضروري وكافٍ للقول بوجود الإحساس الخام المطروح للنظر؟ أو: هل نقول إنهم فعلياً يفهمون الألم مثلنا تماماً، لأنهم عندما يقولون: «أوّاه! ألياف C مثارة!» فإنهم يشعرون بالضبط بما نشعر به عندما نقول: ألم!؟ والواقع أنهم قد

---

(1) انظر: Saul Kripke, «Naming and Necessity,» in: Donald Davidson and Gilbert Harman, eds., *Semantics of Natural Language,* Synthese Library (Dordrecht: Reidel 1972), pp. 339-340,

وللحصول على نقد مناقشة للمذهب الثنائي والمذهب المادي، انظر: Fred Feldman, «Kripke on the Identity Theory,» *Journal of Philosophy*, vol. 71 (1974), and William Lycan, «Kripke and the Materialists,» *Journal of Philosophy*, vol. 71 (1974), pp. 665-689.

شعروا بالألم ودعوا ذلك الشعور حالة يبدو فيها المرء كما لو أن أليافه C قد أثيرت، وأنهم في العلاقة المعرفية ذاتها، نسبةً لما يبدو من إثارةٍ لأليافهم C، كما نبدو نحن أننا نرى شيئاً أحمر، في جميع مثل هذه الحالات الثابتة الأخرى. يبدو الأمر الآن كما لو أننا بحاجةٍ لمعيارٍ عامٍ ما للبتّ في متى يكون شيئان حقيقةً شيئاً واحداً لكنهما موصوفان بطريقتين مختلفتين، وذلك لعدم وجود شيء خاص يميّز الأحجية الحالية فيجعلها تعتمد على خصوصيات العقلي. وإذا وافقنا على أن ما يهمّ في تقرير ما إذا كان لدى سكان الجهة المقابلة أحاسيس أولية (خامات) هو الثبات (العجز عن التوهّم بـ...)، فإن المسألة العامة (الخام) بوجود أوصاف بديلة ستظل مانعةً لنا من تطبيق هذا المعيار، وبالتالي حلّ المسألة. ولن يكون لهذه المسألة حلٌّ دقيق وواضح وجاهز للتطبيق، ذلك لأن لا شيء عاماً سيحلّ كل توتّر بين القول:

إن ما تقوله عن الأشياء x حسن، غير أن كل شيء تقوله عن هذه الأشياء هو من الوجهة العملية خاطئ،

والقول عوضاً عن ذلك:

بما أن لا شيء مما تقوله عن الأشياء x هو من الوجهة العملية صادق، فلا يمكن أن تكون متحدثاً عن x.

لنضعْ جانباً هذه الصعوبة، الآن، وسنعود إليها في الفصل السادس، ولنفكّرْ في النقطة الأكثر إحباطاً، وهي أن من يحاول وضع معايير عامة لاستيعاب مراجع (Referents) التعابير أو تمييزها سيحتاج مقولات أنطولوجية عامة ما (طريقة حازمة، وقاسية لتخطيط الأشياء) وذلك للبدء من البداية. ومما يساعده بصورة خاصة وجود تمييز بين الكائنات العقلية والكائنات الفيزيائية. غير أن المشكلة المتعلقة بسكان

الجهة المقابلة تضع هذه التمييز بكليته موضع الشك، ولكي نرى سبب فعلها ذلك، علينا أن نفترض عدم وجود معايير للظاهرة العقلية، ما خلا معيار كريبكي المعرفي[2]، فهذا الافتراض يحدِّد العقلي بواسطة الأحاسيس الأولية الخامات، والأفكار العابرة، والصور العقلية، فهو يستثني أشياء مثل: المعتقدات، وحالات المزاج، وما شابه (وهي التي مع كونها أعلى، ليست أجزاء من حياتنا الداخلية الثابتة التي يمكن تسجيلها، وبالتالي لا تعزِّز النوع الديكارتي من التمييز بين المناطق الأنطولوجية). وبكلمات أخرى نقول: إن الفرض يعادل الزعم بأنه: **1** ـ ليكون الشيء المطروح حالةً عقلية، فإنه يكفي أن يكون معروفاً بصورة ثابتة من قِبَل حائزه، و**2** ـ ثم نحن لا ننسب بصورة حرفية أيَّ حالات غير فيزيائية (معتقدات مثلاً) للكائنات التي ليس لها مثل تلك الحالات الثابتة المعروفة، وهذا ينطبق على ممارسة سكان الجهة المقابلة كما على معرفتنا الحدسية بأن للكلاب حالات لافيزيائية لمجرد حيازتهما على آلام، في حين أن أجهزة الكمبيوتر ليس لها، وحتى بواسطة تقديمها لنا حقائق جديدة ومثيرة. إذن، على أساس هذا الافتراض لا جواب على السؤال «عندما ينقلون خبراً مفاده أن أليافهم C تبدو مثارة، هل يكونون مخبرين عن شعور، وربما الشعور ذاته الذي نتحدث به عن الألم! أو أنهم يكونون مقتصرين على توليد أشكالٍ من الضجّة أطلقتها أعصابهم وهي في حالات معينة؟». وإذا كان الأمر كذلك، وبما أن الدور الذي تلعبه تقارير الشعور في حياتنا يشبه الدور الذي

---

(2) لقد دافعت عن شكل معدَّل من هذا الافتراض في: Richard Rorty, «Incorrigibility as the Mark of the Mental,» *Journal of Philosophy*, vol. 67 (1970), pp. 399-424, and Jaegwon Kim, «Materialism and the Criteria of the Mental,» *Synthese*, vol. 22 (1972), pp. 323-345 esp. 336-341.

تلعبه تقارير الأعصاب في حياة سكان الجهة المقابلة، فإننا نواجه سؤالاً إضافياً هو: «هل (نحن) نخبر عن مشاعر أو عن أعصاب عندما (نحن) نستخدم كلمة ألم؟».

ولكي نرى أن هذه مسألة حقيقية، لنفكِّرْ بما يتضمنه تحديد الدور الوظيفي. والحالة ستكون أن سكان الجهة المقابلة سيكون لهم المجال الثقافي الكامل الذي لنا، إذا كانوا قصديين (Intentional) في خطابهم مثلنا، وكانوا مثلنا إستطيقيين (Aesthetic) بوعي ذاتي في اختيارهم الأشياء والأشخاص، وكان توقهم للامتياز الأخلاقي وللخلود عظيماً مثلنا، فإنهم قد يفكرون بأن اهتمام فلاسفتنا بمسألة ما إذا كان لهم عقول هو اهتمام ضيق، فلماذا سيكون سؤالهم المتعجب كل ذلك الفرق؟ وقد يسألوننا لماذا «نحن» نفكِّر أننا نحوز هذه الأشياء الغريبة التي تدعى أحاسيس وعقول؟ وبعدما علّمونا علم الأعصاب الدقيقة (Micro-Neurology)، أليس باستطاعتنا أن نرى أن الكلام على الحالات العقلية هو مجرد محل الكلام عن الأعصاب؟ أو إذا كنا فعلاً نملك حالات غريبة زائدة بالإضافة إلى حالات الأعصاب، فهل هي بتلك الأهمية؟ وهل الحيازة على مثل هذه الحالات هي حقيقةً أساس التمييز بين المقولات الأنطولوجية؟

هذه المجموعة الأخيرة من الأسئلة توضح السهولة التي يتناول بها سكان الجهة المقابلة المناقشةَ، والتي هي في أوساط الفلاسفة الأرضيين مسألة صراع قاسية بين دعاة المذهب المادي وأنصار المذهب الظاهري الإضافي (Epiphenomenalists). وعلاوة على ذلك، لمّا لم يكن نجاح علم الأعصاب لدى سكان الجهة المقابلة مقتصراً على شرح السلوك وضبطه، وإنما أيضاً في توفير المفردات الخاصة بالصورة الذاتية لأولئك السكان، فإنّ كل ذلك يوضِّح عدم قدرة النظريات الأرضية الأخرى المتعلقة بالعلاقة بين العقل والجسد

في النظر إليها، ذلك لأن التوازي والمذهب الظاهري الإضافي لا يمكن التفريق بينهما إلا على أساس وجهة نظر في العلّيّة لا تمتّ بصلة إلى هيوم، وهي وجهة نظر توجد بحسبها آلية سببيّة يجب اكتشافها، هي التي ستبيّن في أي طريق ستسلك خطوط العلّية. غير أنه لا وجود لأي إنسان، ولا الديكارتيّ العنيد ذاته، يمكن أن يتخيل أنه عندما يوضح أمامنا عرض يشرح الأعصاب بنظرية الجزيئيات (كفرضية خارجية (*ex hypothesi*) أمام سكان الجهة المقابلة)، يظل هناك محلّ للبحث فيه عن آليات علّية إضافية، فماذا تعني كلمة «النظر بحثاً»؟. لذا، لو تخلينا عن هيوم فإننا نظل في وضع لا نكون فيه معتبرين من دعاة التوازي (Parallelists) سوى على أساسٍ قبْلي (a priori)، ووفقاً له نحن نعرف فقط أن العقلي هو منطقة علّيّة مغلقة على ذاتها. أما بالنسبة إلى مذهب التفاعل (Interactionism)، فإنّ سكان الجهة المقابلة لا يحلمون بأن ينكروا أن المعتقدات والرغبات، على سبيل المثال، تتفاعل تفاعلاً عِلّياً مع إشعاعات شبكيّة العين، وحركات الذراع، وهكذا. غير أنهم لا ينظرون إلى الحديث عن مثل هذا التفاعل بأنه ربطٌ لمناطق أنطولوجية مختلفة، وإنما كاشارةٍ سهلة إلى الوظيفة، وليس إلى البنية لكونه مختصراً، فهو ليس بإشكالية فلسفية مثل عَقْدٍ بين حكومة وفرد، فلا يمكن أن تقدم مجموعة من الشروط الضرورية والكافية المصاغة بمفردات «مَنْ فعل ماذا» و«لمن» كعلاقة لمثل هذا العقد، ولا كعلامات لمعتقدات سبّبتها إشعاعات وحركات سبّبتها المعتقدات، ولكن من يمكن أن يكون قد فكّر أنها تستطيع ذلك؟ فالتفاعل لا يكون موضع اهتمام إلاّ إذا حُرفت شحنة عصبية عن مسارها بواسطة إحساس خام، أو جفف إحساس خام بعضاً من قوَّتها، أو وقع شيء من هذا القبيل. غير أن علماء الأعصاب المقيمين في الجهة المقابلة لا يحتاجون لمثل هذه الفروض.

وإذا لم يكن هناك سبيلٌ لشرح مسائلنا ونظرياتنا المتعلقة بالعقل والجسد لسكان الجهة المقابلة، ولم نجد طريقة تجعلهم يرون أن هذه هي الحالة النموذجية للحدّ الأنطولوجي، فعلينا حالتئذٍ أن نكون مستعدّين لمواجهة إمكانية أن يكون المقيمون الماديون في الجهة المقابلة محقِّين (في مقابل أتباع المذهب «الظاهري الإضافي» الذين هم أكثر ترفقاً)، وذلك بقولهم: نحن كنا ننقل خبر وجود أعصاب فقط عندما فكّرنا أننا ننقل خبر أحاسيس أولية خامات. لقد كان الأمر واحداً من مصادفات تطورنا الثقافي أننا بقينا طويلاً متمسكين بما يشبه العلاّقات. وكأن الأمر كما لو أننا قد أكملنا أنظمة أرضية عديدة، ولم نطوِّر علم الفلك إطلاقاً، وبقينا متخلّفين كما لو أننا في الزمن السابق لعالم الفلك بطليموس (Ptolemy) لجهة أفكارنا المتعلقة بما فوق القمر. ولا ريب أن يكون لدينا أشياء معقَّدة نقولها عن الثقوب في القبّة السوداء، وعن حركة القبّة ككل... وما شابه، ولكن، حالما نُزَوَّد بمفتاح معلومات، فإننا نستطيع إعادة وصف ما كنا قد سجلناه، وبسهولة كافية.

وعند هذا الحدّ، يوجد اعتراض مألوف لابد من تناوله. ويُعبَّر عنه في مثل الملاحظات التالية:

... ليس من الممكن، في حالة الآلام الجارحة، القول إن الصورة الصغيرة (Micro) هي الصورة الحقيقية. إن مظاهر الإدراك الحّسي إنْ هي إلاّ مجرد نسخة فجّة، لأننا في هذه الحالة نتعامل مع مظاهر الإدراك الحسّي ذاتها، التي لا يمكن أن تكون نسخة فجّة تماماً عن ذاتها[3]، فلا بأس من الزعم بأن الألم يَمْثُل في كيفية

(3) Richard Brandt «Doubts about the Identity Theory,» Paper Presented at: *Dimensions of Mind; a Symposium*, Edited by Sidney Hook (New York: New York University Press, 1960), p. 70.

ظهور نشاط الألياف C في اللحاء، وأن رائحة البصل تتمثّل في كيفية ظهور شكل جزيئات البصل لإنسان يتمتع بنظام شمّي عادي. . .، فهذا الذي يتعامل مع الألم، أو الرائحة أو اللون المدرك، ويحوله إلى مقولة المظهر، يجعله ذا وجود حقيقي. غير أنه يبقينا مع مجموعة من «المظاهر البادية» (Seeming)، وأفعال إدراك ناقصة، حيث تدرك فيها الصفات الظاهرية. لذا، علينا أن نطرح السؤال الجديد التالي: هل ممكن للأشياء أن «تتبدّى» بطريقة معينة بالنسبة لنظام مادي مجرد؟ وهل ثمّة طريقة تمكّن من رؤية أفعالٍ ذات إدراك ناقص أنها ذات حيادٍ حقيقى الوجود؟

. . . الوصف المادي الذي ينشئه البشر الحقيقيون لا يوجد محلاً للواقعة التي مفادها أن إدراكنا الناقص يكون بواسطة صفة ظاهرية، وليس على سبيل المثال بواسطة معتقدات ناشئة بصورة عفوية(4).

إن الاعتراض الذي يشارك فيه براندت (Brandt) وكامبل (Campbell) يبدو مفيداً، وللوهلة الأولى، أن المرء لا يستطيع أن يصف الأشياء وصفاً خاطئاً إلاّ إذا لم يكن مجرد نظام مادي، لأن مثل هذه الأنظمة لا يمكنها أن تجعل الأشياء تظهر له مختلفةً عما هي حقيقة. غير أن هذا لا يحصل كما هو ماثل، وذلك كما كنت قد اقترحت سابقاً، لأن التمييز بين الواقع والمظهر يبدو أنه مجرد التمييز بين إنجاز أمور صائبة وإنجاز أمور خاطئة، وهو التمييز الذي لم تتجشَّم عناء في إنشائه ونحن بصدد أنواع الروبوت (Robots) البسيطة، وآليات الخدمات. . . إلخ. ولكي نجعل الاعتراض أكثر وجاهة، علينا أن نقول إن المظهر في السياق الحالي هو فكرة أكثر

---

(4) Keith Campbell, *Body and Mind*, Problems in Philosophy (Garden City, NY: Anchor Books, 1970), pp. 106-107 and 109.

ثراء، فهي الفكرة التي يجب شرحها بواسطة فكرة الصفة الظاهرية. وعلينا أن نقول بمبدأ مثل المبدأ التالي:

(م) عندما نضع تقريراً ثابتاً عن حالة من أحوالنا، فلابد من أن يكون هناك صفة تعرِضُ علينا تجعلنا نضع ذلك التقرير. غير أن هذا المبدأ يحتفظ في داخله بالفكرة الديكارتية التي تفيد أن لا شيء أقرب إلى العقل من ذاته، كما يشتمل على نظرية في المعرفة ونظرية في الميتافيزيقا كاملتين، وبخاصة على مذهب ثنائي[5]. لذا، لا غرابة بعد تغليفنا لهذه النظرية بفكرة الصفة الظاهرية، أن نجد أن الوصف المادي... لا مكان فيه للواقعة التي تفيد أن إدراكنا الناقص يكون بواسطة صفة ظاهرية.

---

(5) جورج بيتشر (George Pitcher) الذي وضع وصفاً للسلوك اللغوي الذي نظهره عندما ننقل خبر الآلام من غير استعمال مثل هذه المقدّمة. ويعتبر بيتشر الآلام تقارير عن نسيج خارجي ممزق، بينما يعتبرها سكان الجهة المقابلة تقارير عن حالات النظام العصبي المركزي. ومن الخطأ، من وجهة نظره، التفكير بأن التصوّر المألوف للألم هو تصوّر لحالة عقلية خاصة. أما أنا، فأريد أن أقول إنه تصوّر لحالة عقلية خاصة، لكني أرى أن تحليله للوضعية المعرفية للآلام ينطبق تماماً *Mutatis Mutandis* عندما يقف الإنسان عند هذا السؤال. انظر: George Pitcher, «Pain Perception,» *Philosophical Review*, vol. 79 (1970), pp. 368-393,

وقد كانت إستراتيجية بيتشر العامة دفاعاً عن المذهب الواقعي المباشر، وهي موجودة أيضاً في: George Pitcher, *A Theory of Perception* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971); D. M. Armstrong: *Perception and the Physical World*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1961), and *A Materialist Theory of the Mind*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; Routledge and Paul; New York: Humanities Press, 1968),

وتبدو هذه الإستراتيجية لي صائبة، جوهرياً، وكافية لكي تبيّن أن النظرة العقلية - الجزئية هي اختيارية. غير أنني مرتاب من الموقف الميتا- فلسفي لكل من بيتشر وأرمسترونغ (Armstrong) الذي يمكن أن تجعل هذه النظرة بمثابة إساءة تأويل الفيلسوف لما نؤمن به، وليس عرضاً صائباً لما نؤمن به والذي لا نحتاج أن نظل مؤمنين به.

بقي علينا أن نسأل عما إذا كانت هناك معرفة حدسيّة سابقة للفلسفة لاتزال محفوظة في المبدأ (م)، ويمكن فصلها عن الصورة الديكارتية، فما هو الفرق الدقيق بين الخطأ في وصف شيء مثل نجم والخطأ في وصف شيء مثل الألم؟ ولماذا يبدو الأول ممكناً والثاني لا يمكن تخيّله؟ وقد يكون الجواب مثل هذا، فنحن نتوقع أن يظل النجم ظاهراً كما هو بعد إدراكنا أنه صار كرة من اللهب بعيدة وليس ثقباً مجاوراً، غير أن الألم لابد أن يكون الإحساس به مختلفاً حالما نتحقق من أنه ليف C مُثار، لأن الألم شعور، كما أن النجم ليس مظهراً بصرياً. إذا قدمنا هذا الجواب، نظل، على كل حال، ملزمين بفكرة شعور وبأحجية ما إذا كان لسكان الجهة المقابلة أي نوع من الشعور، فعلينا أن نسأل: ما الفرق بين الشعور بألم ومجرد الاستجابة إلى الليف C المُثارِ مع لفظة ألم، والسلوك المتجنِّب، وما شابه؟ وهنا، نحن ميّالون إلى القول: لا فرق هناك إطلاقاً من الخارج، وكل الفرق موجود في الداخل. والصعوبة، عندئذٍ، تتمثّل في استحالة وجود أي طريقة تمكننا من شرح هذا الفرق لسكان الجهة المقابلة، فالمقيمون في الجهة المقابلة لا يعتقدون بوجود أي مشاعر لدينا لأنهم لا يعتقدون بوجود شيء مثل شعور.

أما بعض المقيمين في الجهة المقابلة، الذين يعتقدون بالمذهب الظاهري الإضافي (Epiphenomenalists)، فيرون إمكانية وجود مثل تلك الأشياء، لكنهم لا يقدرون أن يتخيلوا كل هذه الضجّة التي لا داعي لها والتي نصنعها حولها. والفلاسفة الأرضيون الذين يرون أن سكان الجهة المقابلة يتمتعون بمشاعر فعلياً، ولكنهم لا يعرفون ما إذا كانت قد بلغت مرحلة التفلسف النهائية التي ذكرها فتغنشتاين، يقولون: هم يشعرون فقط بمثل التلفّظ بصوت عديم الصياغة، حتى

أنهم لا يتمكنون من أن يقولوا للمقيمين في الجهة المقابلة هذا القول. بالنسبة إلينا يختلف الأمر من الداخل، لأن هؤلاء لا يفهمون فكرة الفضاء الداخلي، فهم يظنون أن الداخل يعني داخل الجمجمة. وملاحظتهم صائبة عندما يقولون «هناك» لا يختلف الأمر، فالفلاسفة الأرضيون الذين لا يعتقدون بوجود مشاعر لدى سكان الجهة المقابلة هم في وضع أفضل، فقط لأنهم يشعرون بعارٍ إذا جادلوا كائناتٍ لا عقل لها بمسألة ما إذا كانت لهم هم عقول.

يبدو أننا لم نتوصل إلى نتيجة بتتبعنا الاعتراض الذي قدّمه براندت وكامبل، فلنجرِّب خط سير آخر. نقول: إن كل مظهر لأي شيء هو في الواقع حالة دماغية، هذا من وجهة النظر المادية. وهكذا، يبدو أن الماديين ذاهبون إلى القول إن النسخة الفجّة عن حالة دماغية، أي طريقة إثارة ألياف C، ستكون حالة دماغية أخرى. غير أنه يمكننا أن نقول عندئذٍ: لتكنْ تلك الحالة الدماغية الأخرى هي مرجع (Referent) الألم، وليس ألياف C المثارة. وكل مرة يقول فيها المادي: «غير أن ذلك هو فقط وصفنا لحالةٍ دماغية»، فإن منازعه سوف يجيب: أوافق، فلنتكلم عن الحالة الدماغية التي هي فعل وعي ناقص للحالة الدماغية الأولى[6]. وهكذا، يبدو أن المادي يدفع إلى التراجع دائماً، مع تراكم العقلي، مرةً ثانية، حيثما يتراكم الخطأ. والأمر يكون كما لو أن جوهر الإنسان الزجاجي، وهو مرآة الطبيعة، لا يكون مرئياً لذاته إلاّ عندما يكون غائماً بمقدار، فالجهاز العصبي لا تلبِّده غيوم، بينما تلبّد العقل. لذا، فإننا نستنتج أن العقول لا يمكن أن تكون أجهزة عصبيّة.

لنفكِّر الآن في كيف ينظر سكان الجهة المقابلة إلى أفعال

---

(6) أنا مدينٌ بطريقة وضعي لفكرة براندت ـ كامبل لتوماس نايغل (Thomas Nagel).

الوعي الناقص، فهم لا يرونها أجزاء غائمة من مرآة الطبيعة، وإنما نتيجة لتعلم لغة ثانية، ففكرة الكائنات الثابتة التي يمكن معرفتها مقابل عدم ثبات كيفية ظهور الأشياء (فكرة المظاهر باعتبارها نوعاً من الكائنات) ستصدمهم كنوع من الكلام المستهجن، فالمفردات الأرضية مثل أفعال الوعي، وحالات الإدراك، والمشاعر... إلخ، تصدمهم بوصفها تحولاً تعيساً إذا اتخذتها لغة، فهم لا يرون سبيلاً للخروج منها سوى بالاقتراح المفيد أن نربّي أطفالنا على التكلم بلغة الجهة المقابلة والنظر في ما إذا لم ينجحوا كمجموعة مراقبة. وبلغة أخرى: يرى مادّيّو الجهة المقابلة أن فكرتنا عن العقل والمادة هي انعكاسات لتطور لغوي لا حظَّ فيه. والظاهريون الإضافيون (Epiphenomenalists) منهم حيرّهم السؤال: ما هو الوارد العصبيّ لمركز الكلام الأرضي الذي ينتج تقارير آلام وتقارير ألياف C أيضاً؟ والفلاسفة الأرضيون الذين يرون أن المقيمين في الجهة المقابلة لهم مشاعر، يرون أن لغة هؤلاء غير كافية لوصف الواقع. أما الفلاسفة الذين يرون أن سكان الجهة المقابلة ليس لديهم مشاعر، فيقيمون قضيّتهم على نظرية تطوّر اللغة، تكون الأشياء التي حصلت تسميتها أولاً وفقاً لها هي الأشياء التي تعرفها أكثر من سواها، فهي أحاسيس أولية (خامات)، فيكون عدم وجود اسمٍ لشعور معناه عدم وجود شعور.

ولكي نزيد من شحذ هذا الموضوع، يمكننا أن نسقط من اعتبارنا الفلاسفة الظاهريين الإضافيين من عداد المقيمين في الجهة المقابلة، وكذلك الشكّاك الأرضيين، فتبدو مسألة الأولين المتعلقة بتقارير أعصاب الألم لا حلّ لها. وإذا اضطروا للاستمرار في نسبة حالات إلى سكان الأرض لا يعرفها سكان الجهة المقابلة، فعليهم أن يبتلعوا نظاماً ثنائياً كاملاً لا يدحضه البحث التجريبي الحسّي

الإضافي، وذلك بغية شرح سلوكنا اللغوي. أما بالنسبة إلى زعم الشُّكّاك الأرضيين بأن سكان الجهة المقابلة ليس لديهم أحاسيس، فهو مبنيٌّ على قول مأثور قَبْلي مؤدّاه أن الإنسان لا يكون له إحساس ويفتقر لكلمة «تسمية»، فلا واحد من الموقفين المتطرفين له جاذبية، نعني موقف الترفّق المتطرف عند الفيلسوف الظاهري الإضافي من سكان الجهة المقابلة، وموقف عدم الثقة الضيّقة لدى الفيلسوف الأرضي الريبي، فلم يبقَ معنا سوى الفيلسوف المادي من أولئك السكان قائلاً: «يظنون أنهم يملكون مشاعر، لكنهم لا يملكون»، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلفى الفلاسفة الأرضيين قائلين: لهم مشاعر لكنهم لا يعرفونها، فهل هناك من سبيل للخروج من هذا المأزق؟ مفترضين أن كل نتيجة تجريبية حسّية (مثل تحوّل الدماغ وغيرها) يتعادل وزنها لدى الفريقين؟ وهل توجد طرق فلسفية قوية تخترق المشكلة، فإمّا تحسمها أو تقدّم تسويةً سعيدةً ما لها؟

3 ـ الثبات والأحاسيس الخام

إن أحد الطرق الفلسفية التي لا نفع منها هي طريقة تحليل المعاني. ولا شك أن كل إنسان يفهم كل معاني إنسان آخر، وبصورة جيدة، حقاً. غير أن المسألة تتمثّل في أن أحد الطرفين يظن بوجود معانٍ عديدة، بصورة غير معقولة، بينما يرى الطرف الآخر أن المعاني قليلة، وبصورة غير معقولة. ومن هذه الناحية، نجد أن أقرب تشبيه يمكن للمرء أن يجده هو في النزاع بين المؤمنين المُلْهَمين وغير المؤمنين عديمي الإلهام. ولنقلْ، إن المؤمن المُلْهَم هو الذي يعرف، وفقط يعرف أن ثمّة كائنات فوق ـ طبيعية (Supernatural) تلعب أدواراً شارحة معينة في وصف الظواهر الطبيعية. ولا يجب أن يُخلط هؤلاء باللاهوتيين الطبيعيين، الذين يقدِّمون المافوق ـ الطبيعي على أنه أفضل شرح لهذا الظواهر. والمؤمنون المُلْهَمون ورثوا

صورتهم عن العالم بأنه ينقسم إلى منطقتين أنطولوجيّتين: منطقة فوق طبيعية ومنطقة طبيعية، وكذلك لغتهم. وطريقة تحدثهم عن الأشياء موثوقة بشكل لا ينفكّ بإشارات إلى المقدَّس (أو على الأقل يدهشهم ارتباطها الذي لا ينفصم بالمقدَّس). ولا تذهلهم فكرة المافوق ـ الطبيعي كنظرية أكثر مما تذهلنا فكرة العقلي كنظرية. وعندما يواجهون أناساً غير مؤمنين، فإنهم يعتبرونهم غير عارفين بما يجري، بالرغم من أنهم يسلِّمون بأن غير المؤمنين يبدون قادرين على التنبؤ بالظواهر الطبيعية والتحكّم بها بطريقة ناجحة حقاً (ويقولون: شكراً للسماء، لأننا لسنا مثل أولئك اللاهوتيين الطبيعيين، وإلاّ كنا سنفقد تماسّنا بالواقع). أما غير المؤمنين، فينظرون إلى المؤمنين على أنهم يملكون كلمات عديدة ومعاني كثيرة في لغتهم، وبصورة غير معقولة للاهتمام المنشغل بها، فيشرح غير المؤمنين المتحمسين للمؤمنين المُلْهَمين، قائلين: «كل ما هو موجود «واقعياً هو الموجود. . .»»، فيردّ المؤمنون بقولهم إن على المرء أن يدرك بأن هناك موجودات أكثر في السماء والأرض. . . وهكذا يسير الجدل. والفلاسفة في الجانبين يمكن أن يحلّلوا المعاني حتى تزرقَّ وجوههم، غير أن جميع هذه التحليلات هي إمّا توجيهية واختزالية (التحليلات اللامعرفية للخطاب الديني التي هي نظير النظريات التعبيرية المتعلقة بتقارير الألم مثلاً)، أو تكون ببساطةٍ أوصافاً لأشكال من الحياة بديلة، ولا تنتهي بنفعٍ يزيد عن هذا الإعلان: لقد لُعِبتْ هذه اللعبة اللغوية. ولعبة المؤمنين جوهرية لصورتهم عن ذواتهم، مثلما هي صورة ماهيّة الإنسان الزجاجية جوهرية للمفكرين الغربيين، غير أن أيّاً من الفريقين لا يملك سياقاً أكبر حاضراً يمكن فيه تقييم هذه الصورة. وفي الأخيرة نسأل: من أين يُستمدّ مثل هذا السياق؟

والجواب قد يكون من الفلسفة، فعندما تخفق التجربة وتحليل

المعنى، كان الفلاسفة يلجأون تقليدياً إلى بناء نظام «إبداع سياق جديد في المكان» إذا جاز الكلام. أما الإستراتيجية المألوفة، فهي إيجاد تسوية تمكّن من يفضّلون مبضع أوكام (Occam's Razor)، الماديون غير المؤمنين مثلاً ومن يتشبّث بما يعرفونه، وفقط يعرفونه بأن ينظر إليه نظرة متساهلةً مفادها أنه حقّق زوايا نظر بديلة إلى واقع أوسع كانت الفلسفة قد أشارت إليه قبل قليل. وهكذا، فإن بعض الفلاسفة ذوي العقول اللطيفة ارتفعوا فوق مستوى الحرب بين العلم واللاهوت، فكانت نظرتهم إلى بونافينتور (Bonaventure) وبور (Bohr) تراهما صاحبي أشكال من الوعي مختلفة وغير متنافسة. وأجيب على السؤال «وعي ماذا؟» بأنه: وعي «للعالم»، أو «للشيء في ذاته»، أو «للكثرة المحسوسة»، أو «للحوافز». وليس مهماً ما الذي سيقدم من هذه، لأن هذه كلها هي مفردات فنٌّ صُمّم لكي يُسمّى كائنات عديمة الصفات المهمة ما خلا صفة الحياد الهادئ. أما نظير هذه المناورة (Tactic) لدى فلاسفة العقل ذوي العقول المتشدِّدة فكان القول بالأحاديّة الحيادية (Neutral Monism) والتي فيها يعتبر العقلي والفيزيائي ناحيتين لواقع وراءهما لا يحتاج إلى وصف، وكان يُقال لنا أحياناً إن هذا الواقع يعرف بالحدس (كما قال الفيلسوف برغسون (Bergson))، أو هو مطابق للمادة الخام للإحساس (مثل رأي راسل وآير)، ولكنه، قد يُفرض أحياناً كما لو أنه مسلّمة، بوصفه الوسيلة الوحيدة لتجنّب المذهب الريبي في المعرفة (كما عند الفيلسوف جيمس والفيلسوف ديوي). ولا توجد حالة يُقال لنا فيها أيُّ شيء عنه ما عدا أننا نعرف ما يشبه، أو أن العقل يقتضيه، أي الحاجة إلى تجنّب الأزمات الفلسفية. وفلاسفة المذهب الواحدي الحيادي يودّون الاقتراح بأن الفلسفة اكتشفت، أو من واجبها أن تبحث عن مادة وراء الظواهر مثلما فعل العالم الذي اكتشف جزيئات مادية وراء العناصر، وذرّات وراء الجزيئات، وهكذا. غير أن الحقيقة

هي أن المادة الحياديّة التي ليست بعقلية أو فيزيائية لا قوى لها ولا صفات، وكل ما حصل هو أنها ببساطةٍ قد فُرضت ثم غلّفها النسيان، أو نقول بكلام له ذات المدلول: لقد حُدِّد لها دور المعطى الذي يفوق الوصف[7]. هذه المناورة (Tactic) لا تساعد في أن تكون على مستوى السؤال الذي طرحه الفلاسفة ذوو العقول المتشدِّدة المتعلق بسكان الجهة المقابلة، وهو: «هل لهم أحاسيس أولية خامات أو ليس لهم مثل هذه الأحاسيس؟».

ويمكن تلخيص المسألة المتعلقة بسكان الجهة المقابلة بما يلي:

1 ـ من الجوهري للأحاسيس الأولية الخامات أن يكون ممكناً معرفتها معرفة ثابتة، بالإضافة إلى

2 ـ أنه لا وجود لشيءٍ يعتقد سكان الجهة المقابلة أنهم ثابتون عليه يمكن أن يبقينا، إمّا

3 ـ على فكرة أن سكان الجهة المقابلة لا يملكون أحاسيس أو

---

(7) اقترح كورنيليوس كامبي (Cornelius Kampe) وهو في سبيل حثّه أن على الفلاسفة أن يقوموا بأكثر من هذا، أن لا معنى للنظرية التي تطابق ما بين العقل والجسد إلاّ إذا وفّرنا «إطاراً نظرياً أو أنطولوجياً للمصطلح المألوف من نوع يوفِّر صلة ما بين مجموعتي الظواهر المختلفتين اللتين يكون التأكيد على تطابقهما». وكان دافعه لهذا الانبعاث للمذهب الواحدي الحيادي يتمثّل في اعتقاده أن فهم نظرية مطابقة يتطلب هجران التمييز بين الذاتي والموضوعي وكذلك المركز المميّز لتقارير الشخص الاستبطانية. وهو يقول إن مثل هذا التغيير سوف يؤثر جذرياً على منطق لغتنا. وأنا أعتقد أن كامبي محق في قوله إن التخلّي عن التمييز بين الذاتي والموضوعي سيكون له مثل هذا التأثير الجذري، لكنه كان مخطئاً في ظنّه أن التخلّي عن التوصّل المخصوص سيكون له ذلك الأثر. وكما أعتقد أن سلارز (Sellars) قد بيّن، ومثل مناقشتي هنا، أن التمييز بين الذاتي والموضوعي (أي فكرة ما يبدو) تفيد ومن غير أفكار العقل، والصفة الظاهرية... إلخ. انظر: Cornelius Kampe, «Mind-Body Identity: A Question of Intelligibitiy,» *Philosophical Studies,* vol. 25 (1974), pp. 63-67.

4 ـ على فكرة أن سكان الجهة المقابلة لا يعرفون شيئاً عن أن معرفتهم هم الثابتة.

المشكلة المتعلقة بـ (3) تتمثّل في أن سكان الجهة المقابلة يتمتعون بالسلوك، والفيزيولوجيا، والثقافة التي نتمتع بها. وعلاوة على ذلك، يمكننا تدريب أطفال سكان الجهة المقابلة على أن ينقلوا واصفين أحاسيسهم الأولية الخامات، ويعتبرون أنفسهم ثابتين عليها، فتبدو هذه الاعتبارات مؤدّية بنا إلى (4). غير أن (4) تبدو تافهة وتتطلب تلييناً، على الأقل، لتتحول إلى:

4' ـ لا يعرف سكان الجهة المقابلة عن قدرتهم الخاصة على المعرفة الثابتة، التي تبدو غريبة بمقدارٍ، لكن لها أشكالاً موازية قليلة (قارن القول «يوحنا الثالث والعشرون يجب إقناعه بالبرهان عن عصمته عن الخطأ بعد نجاحه ليكون بابا»). وعلى كل حال، إذا أكدّنا (4')، فإن إمكانية تعلّم أطفال الجهة المقابلة، ستبدو لنا معلَّقةً في الهواء ومتأرجحة بين

5 ـ يمكن لسكان الجهة المقابلة أن يتعلموا على معرفة أحاسيسهم الأولية الخامات و

5' ـ يمكن تعليم سكان الجهة المقابلة وضع تقارير عن أحاسيس أولية خامات، من غير أن يكون لهم أيّ من هذه الأحاسيس فعلياً، وشكراً لوجود أشكال عصبية مرافقة للأحاسيس الأولية الخامات. قد يأمل الإنسان أن يحلّ هذه المعضلة عن طريق إيجاد واحد من سكان الجهة المقابلة يجيد لغتين غير أن هذا الثنائي اللغة لا يملك معرفة داخلية بمعاني التعابير الأجنبيه، فنظريته مثل نظرية مؤلف المعجم، فلنفكّر بأحد الراشدين ممن يقيمون في الجهة المقابلة صادف أن يكون قادراً على التكلّم باللغة الإنجليزية، فهو

يقول: «أنا في حال ألم»، أو يقول ما يقابل ذلك في الجهة المقابلة، وهو «ألياف C مُثارة»، وذلك يتوقف على من يكلم، فإذا أخبره محادث أرضي أنه ليس في حالة ألم، وأن هذا هو الواقع، فإنه يشرح أن الملاحظة هي نطق منحرف، ويدّعي التوصّل المخصوص إلى المعرفة. وعندما يبين له محادثه المقيم في الجهة المقابلة أن ألياف C ليست مُثارة في الواقع، فإنه يقول مثل «ذلك أمر غريب، لقد بدا الأمر يقينيّاً، ولهذا أخبرت الأرضي أنني في حالة ألم»، أو شيئاً ما مثل «ذلك أمر غريب، فأنا متأكد من أني في الحالة التي يسميها الأرضيّ الألم، وتلك الحالة لا تحصل إطلاقاً إلاّ عندما تُثار ألياف C». ومن الصعب أن يكون لديه تفضيل لأي من العبارتين، والأصعب أن نرى الفلاسفة قادرين أن يستفيدوا من التفضيل إذا وجد لديه. وهكذا، نعود من جديد إلى السؤال الخطابي: «لكن، ماذا يشبه الإحساس؟»، ويجيب عليه المقيم في الجهة المقابلة ذو اللغتين: «الإحساس» يشبه الألم. وعندما يُسأل: وهل الإحساس، أيضاً، مثل ألياف C؟، فإنه يشرح قائلاً: لا وجود لتصوّر شعور في لغة الجهة المقابلة، لذا لم يخطر بباله أن يقول إنه «شعر» بإثارة أليافه C، مع أنه يكون على وعيٍ عندما تُثار.

وإذا بدا هذه الأمر متناقضاً، فالسبب يتمثّل في أننا نعتقد أن الوعي غير الاستدلالي والشعور هما مترادفان تماماً. غير أن الإشارة إلى ذلك لا تنفع، فإذا عاملناهما كمترادفين، فالنتيجة تكون أن المقيم في الجهة المقابلة «فعلاً» لديه تصوّر حالة تدعى «الإحساس»، ولكنه مازال لا يملك مفهوم «الأحاسيس» كموضوعات معرفية قصدية. ويمكن القول إن الفعل وليس الاسم لدى المقيم في الجهة المقابلة. ويمكن للمقيم في الجهة المقابلة، المتكيِّف، أن يلاحظ أن لغته يمكن أن تعبِّر عن فكرة تخصُّ حالة

حيث لا يمكن أن يخطئ فيها في التفكير أنه فيها (نعني الحالة التي تبدو للمرء أنّ...) غير أنه يظل في تحيرّ يتعلق بهذه الحالات، فهل هي مثل الآلام والأحاسيس الأولية الخامات الأخرى التي يهتم بها الأرضيّون، وتعنيهم كثيراً، فمن جهة واحدة، يبدو أن ذلك هو كل ما «يقدرون» أن يتحدثوا عنه، لأنه يتذكّر أنه تعلّم أن يقول «ألم» عندما ـ وفقط عندما ـ تُثار أليافه C. ومن جهة أخرى، يصرّ الأرضيون على أن ثمّة فرقاً بين أن يكون المرء في حالةٍ يبدو فيها أنه يكون... والحيازة على إحساس خام، فالحالة الأول تمثِّل وضعاً معرفياً إزاء شيءٍ يمكن الارتياب به، في حين أن الحالة الثانية تضع المرء، وبطريقة أوتوماتيكية، في وضع معرفيّ تجاه شيء يكون الشك فيه مستحيلاً.

لذا، فإن المعضلة تنتهي إلى هذه النتيجة: علينا أن نثبت أو ننفي

6 ـ أيَّ تقرير عن كيف يبدو شيء لإنسان هو تقرير عن إحساس أولي (خام) ويبدو الأساس الوحيد لإثباته هو أن يكون نتيجة لعكس القضية (1)، أي:

7 ـ من الجوهري لكل ما يمكن معرفته معرفة ثابتة أن يكون إحساساً أوليّاً خاماً.

غير أن (7) ليست إلا صورة للمبدأ الذي أحدثه اعتراض براندت وكامبل أعلاه، أي:

(م) عندما نضع تقريراً ثابتاً عن حالةٍ من أحوالنا، فلابدَّ من أن يكون هناك صفة تَعرِضُ لنا وتجعلنا نضع ذلك التقرير.

وفي هذا المبدأ يعتمد كل شيء على فكرة تُعرَض لنا، وهي فكرة تعود مباشرة إلى الاستعارة (عين العقل)، و«الحضور للوعي»، وما شابه، والتي هي بدورها مشتقة من الصورة البدئية، صورة مرآة الطبيعة (صورة المعرفة بوصفها مجموعة من أشكال التمثيل اللامادية)، فإذا تبنّينا هذا المبدأ ، فإننا بطريقة غريبة كافية، نتوقف عن أن نكون ريبيين، فنرى وبطريقة أوتوماتيكية، أن لسكان الجهة المقابلة أحاسيس أولية خامات، وحالتئذٍ «علينا» أن نختار (5) مفضّلينها على (5'). وبما أننا لن ننازع فكرة أن أحد أولئك السكان يبدو له أن معدته متشنّجة أو أن أليافه C مُثارة، وبما أننا نسلّم بهذه التقارير من غير تقويم لها، فيجب علينا أن نسلِّم أن لديه بعض الأحاسيس الأولية الخامات تشكل الأساس لأقواله الخاصة بما يبدو له، والتي يمكن أن يتدرّب على نقلها عن طريق تعلّم مفردات ملائمة. غير أن هذا يعني، وبطريقة متناقضة بما فيه الكفاية، أن نوعاً من المذهب السلوكي (Behaviorism) يمكن استنباطه من المبدأ ذاته الذي يتقمّص الصورة الديكارتية لعين العقل (وهي الصورة نفسها التي غالباً ما اتّهمتْ بأنها تؤدي إلى حجاب الأفكار وإلى المذهب الأناني، فعلينا أن نكون قادرين أن نكون ريبيين ونؤكد على 5')، فقد يكون ذلك التظاهر هو كل ما يقدر عليه المقيمون في الجهة المقابلة، بأن نعتقد أنه عندما ينطق أولئك بأقوال تعبر عما يبدو لهم، فإنهم لا يعنون بها ما نعني نحن بها، وأن انحراف التعبير في لغتهم، الذي هو «يمكن أن تكون مخطئاً في القول إنه يبدو لك أن ألياف C مُثارة» لا يكفي لتبيان أن هؤلاء القوم لهم معرفة ثابتة، أي أن علينا أن نؤول السلوك الذي قبلنا بأنه عرض، في البداية، وأن نؤسِّس ريبيّتنا المتعلقة بأحاسيسهم الصرفة على مذهب ريبي أكثر عموميّة يختص بحيازتهم على معرفة أو على نوعٍ ما من المعرفة. غير أنه يصعب أن نرى كيف يمكننا أن نجعلَ

الريبية بهذه المسألة معقولة إلاّ على أساس اعتقاد سابق مفاده أنهم بلا عقول، وهو اعتقاد يلغي فكرة الأحاسيس الأولية (الخامات)، ومن باب أولى. لذا، فإن المذهب الريبي هنا لابد أن يكون بلا أساسٍ وبيرونيّاً[8]. ومن جهة أخرى نقول: إذا أنكرنا (6) (أي إذا تحررنا من الالتزام بالتظاهر بأننا نملك حالات عقلية، وهجرنا الصور الديكارتية)، فعلينا حالتئذٍ أن نواجه مسألة إمكانية أن لا يكون لنا أنفسنا أيُّ أحاسيس إطلاقاً، وأيُّ حالات عقلية، وأيُّ عقول، وأيُّ ماهيّة زجاجية. وتبدو هذه المفارقة فارضة نفسها لدرجة أنها ستعيدنا مباشرة إلى (م) ومرآة الطبيعة.

وهكذا تنتهي المسألة باختيار بين إمكانيات مقلقة ثلاث: فإمّا علينا أن نشترك بماهيّتنا الزجاجية مع أي كائن يبدو أنه يتكلم بلغةٍ تحتوي على جمل تصف ما يبدو من الأشياء، أو نصير ريبيين بيرونيين (Pyrrhonians)، أو نواجه إمكانية أن هذه الماهيّة لم تكن ماهيّتنا أبداً. وإذا سلّمنا بـ (7) أعلاه، وهي المقدِّمة التي تجعل الإحساس الخام جوهرياً لوجود موضوع للمعرفة الثابتة، عندئذٍ علينا أن نقبل إمّا: أ ـ أن لغة سكان الجهة المقابلة هي عن الأحاسيس الأولية (الخامات)، وذلك بفضل احتوائها على تقارير ثابتة، أو ب ـ لن نعرف إطلاقاً ما إذا كان هؤلاء يتعلمون لغة، لأننا لا نعرف

---

(8) أريد أن أميّز بين مجرد الريبية أو الريبية البيرونية (Pyrrohnian) والصورة الديكارتية للريبية بنوع خاص التي تسبب حجاب الأفكار كتبرير لموقفٍ ريبيّ، فالريبية البيرونية، وفقاً لاستعمالي للمصطلح، تقول: لا يمكن أن نكون على يقين، لذا كيف يمكننا أن نعرف؟ أما ريبية حجاب الأفكار، من جهة أخرى، فعندها شيء أكثر تحديداً لتقوله، أي كيف يمكننا على أساس المعطى الذي هو أننا لا نستطيع أن نكون على يقين بأي شيء سوى محتويات عقولنا، أن نبرر استنباط معتقد يتعلق بأي شيء آخر؟ انظر للاطلاع على مناقشة تتعلق بربط هذين النوعين من الريبيّة، انظر: Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (New York: Humanities Press, 1964).

إطلاقاً إذا كانوا يملكون أحاسيس أولية (خامات)، أو ج ـ أن مسألة الأحاسيس الأولية (الخامات) كلها هي مسألة مزيّفة، لأن المثل الذي ضربناه عن سكان الجهة المقابلة يبيّن أننا أنفسنا لا نملك أي أحاسيس أولية (خامات). هذه الإمكانيات الثلاث تطابق مطابقة تقريبية ثلاثة أوضاع معيارية في فلسفة العقل، وهي: المذهب السلوكي، ومذهب الشك بعقول أخرى، والمذهب المادي. وبدلاً من تبنّي أيّ واحدٍ من هذه الثلاثة، أرى أن ننفي (7) ومعه (م)، أي أنني أرى أن نتخلّى عن فكرة أننا نملك معرفةً ثابتة بواسطة علاقة خاصة بنوعٍ خاص من الأشياء يُدعى «أشياء عقلية». وهذا الرأي المقترح هو نتيجة لهجوم سلارز على أسطورة المعطى. وسوف أقدّم ذلك الهجوم بتفصيل أوسع في الفصل الرابع، غير أنني هنا ألاحظ فقط أن هذه الأسطورة هي فكرة أن العلاقات المعرفية، مثل المعرفة المباشرة أو المعرفة الثابتة أو المعرفة اليقينيّة، يجب فهمهما على أساس نموذج شبه ميكانيكي وعِلّيّ، أي كعلاقة خاصة بين أشياء معينة والعقل الإنساني تيسِّر حدوث المعرفة أسرع وبصورة أكثر سهولةً أو أكثر طبيعية. وإذا فكرنا بأن المعرفة الثابتة هي ببساطة مسألة ممارسة اجتماعية (نعني غياب ردّ عاديّ على رأي معرفيّ في محادثةٍ عادية)، فلا يبدو مبدأ مثل (7) أو (P) معقولاً.

لقد كنت، في القسمين الأخيرين، معالجاً الشيء العقلي كما لو أنه مرادفٌ لشيء يمكن معرفته معرفه ثابتة، وبالتالي كما لو أن امتلاك عقل يعني امتلاك معرفة ثابتة. ولم أعتبر اللامادّية والقدرة على التجريد اللذين درسا في الفصل الأول، والقصدية التي ستناقش في الفصل الرابع. وعذري في التظاهر بأن العقل ليس إلاّ مجموعة من الأحاسيس الأولية الخامات الباطنية الثابتة، وأن ماهيّته تتمثّل في هذه الوضعية المعرفية الخاصة، هو أن التظاهر ذاته جارٍ في المنطقة التي

تدعى فلسفة العقل. وهذه المنطقة من الفلسفة وُجدت في الثلاثينات منذ وضع رايل كتابه **تصوّر العقل** (*The Concept of Mind*). وتأثير هذا الكتاب كان في خلق مسائل تتعلق بالعقل والجسد تدور حول حالات تقاوم مسعى رايل المنطقي السلوكي ذاته لحلّ الثنائية الديكارتية، تعني الأحاسيس الأولية الخامات. وبدت مناقشة فتغنشتاين للإحساسات في كتابه **بحوث فلسفية** (*Philosophical Investigations*) أنها تقدم المسعى ذاته للحلّ. وهكذا سلّم العديد من الفلاسفة بأن مسألة العقل والجسد هي مسألة ما إذا كانت الأحاسيس الأولية الخامات يمكن اعتبارها ميولاً للسلوك. وهكذا، تبدو الإمكانيات الوحيدة تلك التي ذكرتها قبل قليل: **أ** ـ التسليم بأن رايل وفتغنشتاين كانا محقّين، وأن ليس هناك أشياء عقلية، **ب** ـ القول إنهما كانا مخطئين، ولذلك، فإن الثنائية الديكارتية تظل سالمةً على حالها، ويكون الشك بوجود عقول أخرى نتيجة طبيعية، **وج** ـ صورة ما لنظرية المطابقة بين العقل والدماغ، يكون رايل وفتغنشتاين بحسبها مخطئين، ولا يكون ديكارت حاصلاً على تبرئة.

وتكون نتيجة وضع المسائل بهذه الطريقة هي التركيز على الآلام، والتّقليل من الانتباه إلى جانب العقل الذي يكون، أو يجب أن يكون أكثر اهتماماً بالإبستيمولوجيا «المعتقدات وأشكال القصد» أكثر من سواها. وقد أُصلح التوازن في السنوات الأخيرة الجديدة، فشكراً لفلاسفة العقل الذي حاولوا أن يقيموا جسوراً بعلم النفس التجريبي الحسّي. وسيناقش عملهم في الفصل الخامس. غير أن القضية ظلت على ما هي، أي التفكير بأن مسألة العقل والجسد هي بصورة رئيسية مسألة حول الآلام، والفكرة البارزة حول الآلام هي تلك التي ذكرها كريبكي، أن «الظاهر عدم وجود شيء مثل التمييز بين المظهر والواقع نسبةً لمعرفتنا بهما». والواقع، وهو ما حاولت أن أبيّنه في الفصل

الأول، أن هذه ليست سوى مسألة واحدة من مسائل العقل والجسد العديدة، وكل واحدة منها أسهمت في الفكرة المشوَّشة الغامضة التي تفيد بوجود شيء ملغزٍ وخاص يتعلق بالإنسان يجعله قادراً على المعرفة أو على أنواع خاصة معينة من المعرفة.

وفيما بقي من هذا الفصل، سأحاول أن أدعم رأيي بأن نسقط (م)، فلا نكون ثنائيين، ولا ريبيين، ولا سلوكيين، ولا أعرف كيف سأناقش ضد (م) بطريقة مباشرة، ذلك، لأن الرأي بأن المعرفة الثابتة هي مسألة عرضٍ مع صفةٍ ظاهرية ليس رأياً بقدر ما هو اختزال لنظرية كاملة، أيٍ لمجموعة كاملة من المفردات والفروض التي تتركز على صورة للعقل بأنه يعكس مرآة الطبيعة، والتي تتعاون بما يشبه المؤامرة لتعطي معنًى للزعم الديكارتي بأن العقل هو معطًى لذاته، وبصورة طبيعية. وهي هذه الصورة ذاتها التي يجب وضعها جانباً إذا كان علينا أن نرى عبر فكرة القرن السابع عشر أننا قادرون على فهم وتحسين معرفتنا بواسطة فهم آليات عقلنا. وآمل أن أبيّن الفرق بين وضعها جانباً وتبنّي أيّ وضع من الأوضاع التي تفترض هذه الصورة. لذا، فإن ما تبقّى من هذا الفصل سيُكرَّس للمذهب السلوكي، والمذهب الريبي، ونظرية المطابقة بين العقل والجسد، وذلك في محاولةٍ لتفريق وضعي عن هذه كلها. وفي القسم الختامي للفصل، وهو عن مذهب مادي بدون مطابقة، سأحاول قول شيء أكثر إيجابية، لكن هذه المحاولة تحتاج إلى ربطٍ بمناقشة مسائل العقل والجسد الأخرى الواردة في الفصل الأول لكي تبدو معقولة.

4 ـ المذهب السلوكي

المذهب السلوكي هو العقيدة التي ترى أن الكلام على حالات داخلية هو ببساطةٍ طريقة مختصرة، وربما مضلِّلة، من الكلام عن نزعات للسلوك بطرق معينة. وعقيدتها المركزية كما نجدها في

صورتها المنطقية أو لدى رايل، وهي الصورة التي سأهتم بها في ما يلي، تفيد بوجود رابطة ضرورية بين صدق تقرير يشتمل على معلومات عن إحساس صرف معين وميل مثل هذا السلوك. وكان أحد الدوافع لاعتناق هذه النظرة يتمثّل في عدم الثقة بما دعاه رايل الأشباح في الآلات، والصورة الديكارتية عن الناس، ودافع آخر هو الرغبة بمنع من يشك بوجود عقول أخرى من طرح السؤال عما إذا كان الشخص الذي يتلوّى على أرض الغرفة عنده أحاسيس من النوع ذاته الذي يكون للريبيّ عندما يتلوّى. ووفاءً لوجهة نظر السلوكي المنطقي، فإن تقارير عن مثل هذه الأحاسيس يجب أن لا تعتبر مشيرة إلى كائنات لافيزيائية، وربما لأية كائنات إطلاقاً، ما عدا التلوّي، أو الميل إلى التلوّي.

وقد هوجمت هذه العقيدة بناءً على القول إنه لا يبدو أن ثمّة طريقة لوصف الميل المطلوب للسلوك من غير وضع قوائم طويلة وبلا حدود بالحركات والضوضاء الممكنة. كما هوجمت على أساس هو أنه مهما كانت الضرورة في المنطقة، فهي ليست مسألة معنى، وإنما هي، وببساطةٍ، تعبير عن الحقيقة، وهي أننا عادةً ما نشرح سلوكاً معيناً بإشارة ترجعه إلى حالات داخلية معينة، بحيث إن الضرورة لا تتعدّى ما يربط احمرار الموقد بالنار في داخله، لتكون «لغوية» أو«مفهومية». وأخيراً، هوجمت بوصفها مفارقةً فلسفية لا تحدث إلاّ في عقل مهووسٍ بعقيدة جامدة كالتي يقول بها أنصار المذهب الأداتي (Instrumentalists) أو أتباع مذهب التحقق (Verificationists)، ويكون ذلك العقل توّاقاً إلى اختزال الظواهر غير الملاحَظة جميعها إلى ملاحَظة، وذلك لتجنّب أي مخاطرة تتصل بالاعتقاد بشيء غير واقعي.

وأنا أظن أن هذه النقود جميعها مبرَّرة، وأن أقوال المذهب

السلوكي المنطقي الكلاسيكية تفترض فعلياً التمييز بين الملاحظة والنظرية، وبين اللغة والواقع، اللذين أرى أن الفلاسفة، كما سوف أناقش في الفصل الرابع، يحسنون صنعاً بالتخلّي عنهما. غير أن إحساس السلوكيّ بشيء يبقى، وإحدى النقاط التي تدعمه هي أنه يبدو من الشذوذ التفكير بأننا في يوم من الأيام، وبعد أعوام مثمرة من التحادث مع سكان الجهة المقابلة، سنتمكن من القول: نعم، لا وجود لأحاسيس أولية خامات، وبالتالي لا وجود لعقول، ولا وجود للغة، ولا لأشخاص إطلاقاً. إن التفكير بأننا قد نجد أنفسنا مجبرين على القول بأنهم لا يملكون أحاسيس أولية خامات، يجعلنا نسأل عما إذا كنا نقدر على تخيّل ماذا يمكن أن يشبه هذه الجبرية. كما أنه يجعلنا ندرك أنه حتى لو افترضنا أننا مجبرون، فإننا بالتأكيد لن نستنبط النتائج المقترحة، فعلى العكس، قد نبدأ بمشاركة سكان الجهة المقابلة انذهالهم المتعلق بسبب عنايتنا، تلك العناية الكبيرة بهذا السؤال. وعلينا أن نبدأ بالتعبير عن تقديرنا للموقف الغريب الذي تبنّاه هؤلاء تجاه الموضوع كله، وهو يشبه الموقف الذي تمثّل في نظرة البولوينسيين (Polynesians) تجاه انشغال المبشِّرين بالسؤال: هل هؤلاء من نسل سام أو من نسل حام؟

إن نقطة السلوكيين القوية هي أنه كلما ازداد ردُّ الإنسان عليهم كلما تناقصت قيمة أسئلة الفيلسوف ذي العقل المتشدِّد، وهي: «عقول أو لا عقول؟»، «أحاسيس أولية (خامات) أو لا أحاسيس أولية؟».

غير أن هذه النقطة الجيدة ستبدأ بالتردّي حالما توضع أطروحةٌ عن الروابط الضرورية التي يؤسسها تحليل المعاني. وإبستيمولوجيا الوضعية التي ورثها رايل أبطلت رؤيته، فبدلاً من القول إن المعرفة الثابتة هي مسألة تتعلق بأي نوع من ممارسات التسويغ قد تمَّ تبنّيه من نظرائه (وهو الوضع الذي سأدعوه «المذهب السلوكي المعرفي»

في الفصل الرابع)، فإن رايل أدّى به الأمر إلى القول بأن نمطاً معيناً من السلوك يشكل الشرط الضروري والكافي لنسبة الأحاسيس الأولية (الخامات)، وأن هذه حقيقة تختص بلغتنا. وواجهته بعدئذٍ مسألة عنيدة، فحقيقة أن لغتنا تجيز الاستنباط بوجود مثل هذه الأحاسيس، تجعل من الصعب، ومن غير الارتداد والوقوع في المذهب المادي، إنكار وجود كائنات شبحيّة في التقرير. وهكذا، يتنازع الدافعان وراء المذهب السلوكي المنطقي، ذلك لأن الرغبة في إيجاد حاجز منطقي يمنع المذهب الذي يشك بوجود عقول أخرى، تبدو أنها تقود إلى المذهب الثنائي، ذلك لأننا إذا اعتبرنا فكرة أن ممارسة لغوية معطاة، أيَّ جزءٍ معطى من السلوك هو كافٍ (مجارين الريبيّ) لتبيان ضرورة الأحاسيس الأولية الخامات، وبأي معنى من وجودها، فسيبدو، عندئذٍ، من الضروري القول، إن خبرتنا في التحادث مع سكان الجهة المقابلة تؤدي إلى القول بأن لهم أحاسيس أولية خامات بأي معنى «نحن» نملكها. أي، يبدو من الضروري تبنّي النظرة التالية:

(p') إن القدرة على التكلم بلغةٍ تشمل جملاً ظاهرية ثابتة، يؤدي إلى الاستنتاج بوجود أحاسيس أولية خامات لدى المتكلمين بتلك اللغة، وبأي معنى للأحاسيس الأولية الخامات، موجود فيـ «ـنا».

يسهل كيل الهزء على فكرة أننا نستطيع أن نكتشف صدق مثل هذا الرأي بإجرائنا ما يدعى تحليل المعاني[9]. ويبدو سهلاً أن نقول مع الريبيّ إنه يمكننا أن نملك القدرة من غير الأحاسيس. غير أنه من

---

(9) للاطلاع على عيّنة من هذا الهزء، انظر: Hilary Putnam, «Brains and Behavior,» in: Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality*, His Philosophical Papers; v. 2 (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1975).

العسير، كما أوضح فتغنشتاين وباوسما (Bouwsma)، أن نخبر قصة متّسقة منطقياً مع ما تخيّلنا. وبالرغم من هذا، فإن للمبدأ (p') معقولية معينة. وسبب معقوليته يتمثّل في أنه، وهذا نقوله مرة ثانية، نتيجة لـِ:

(p) عندما نضع تقريراً ثابتاً عن حالة من أحوالنا، لابد أن يكون هناك صفة تعرض لنا وتجعلنا نضع هذا التقرير.

وهو مبدأ حيوي لصورة مرآة الطبيعة. إنها الصورة التي بحسبها لا يكون المظهر مجرد اعتقاد خاطئ، وإنما هو اعتقاد خاطئ (مولَّد) بواسطة آلية خاصة، أي شيء مضلِّل يقع أمام عين العقل تجعل الرابطة بين السلوك والإحساس الأولي الخام تبدو ضرورية إلى هذا الحدّ. إنها الصورة التي تشترك وفقاً لها ثلاثة أشياء عندما يخطئ الإنسان أو يصيب الإنسان، بتوسيع الماصدق، وهي: الشخص، والموضوع الذي يتكلم عنه، والتمثيل الداخلي لذلك الموضوع.

وقد ظنّ رايل أنه تجنّب هذه الصورة، غير أنه يمكن إظهار أنه عجز عن ذلك بمسعاه لكي يبيّن، وبطريقة متناقضة وعديمة الجدوى، أن لا وجود لأشياء كالتقارير الثابتة. وخشيَ رايل من أنه إذا افترض وجود أيّ من هذه التقارير، فإن شيئاً مثل (p) سيكون صادقاً لكي يشرح وجودها. لأنه فكّر أنه إذا افترض وجود شيء كالقدرة على وضع تقارير ثابتة وغير مستَدَلَّة منطقياً عن الحالات الداخلية، فإن هذا سيبيّن أن أي إنسانٍ لا يعرف شيئاً عن السلوك، يمكنه أن يعرف كل شيء عن الحالات الداخلية، وبالتالي يكون ديكارت محقّاً بعد كل شيء. وقد انتقد رايل انتقاداً صائباً الوصفَ الديكارتي المألوف للاستبطان بوصفه جزءاً من شبه البصريات، غير أنه لم يملك وصفاً آخر في متناوله، وهكذا أجبر على الدخول في الوضع المستحيل، الذي كان عليه فيه أن ينفي وجود ظاهرة التوصّل المخصوص جملةً، فكرَّس أقل فصول كتابه **تصوّر العقل** (*The*

(Concept of Mind إقناعاً، وهو «المعرفة الذاتية» للكلام على الرأي المتناقض المفيد أن أنواع الأشياء التي يمكنني أن أكتشفها عن البشر الآخرين، وطرق اكتشافها هي ذاتها[10]. وكانت النتيجة أن فلاسفة كثيرين ممن وافقوا على أن رايل قد بيّن أن المعتقدات والرغبات ليست حالات داخلية، وافقوا أيضاً على أنه ترك الأحاسيس الأولية الخامات بدون مسّها، وبالتالي صار لابد من الاختيار بين المذهب الثنائي والمذهب المادي[11].

---

(10) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes and Noble, 1965), p. 155,

والإشارة إلى شبه البصريات هي في ص 159.

(11) انظر مقالة سلارز: Wilfrid Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind,» in: Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; New York: Humanities Press, 1963),

تعدّت رايل بالخطوة الأولى، فبيّن سلارز أنه بالرغم من حقيقة أن السلوك كدليل على وجود أحاسيس صرفة مبنيّ في المنطق ذاته الخاص بتصورات الأحاسيس الصرفة، فإن هذا لا يعني عدم وجود أحاسيس صرفة، أكثر مما تعني النقطة الدقيقة والتي تحدّد المزاعم بعدم وجود كائنات دقيقة. وهناك قال سلارز ما كان يجب على رايل أن يقوله في فصله عن المعرفة الذاتية، لكنه لم يفعل- أي أن التقارير الاستبطانية ليس ملغزة أكثر من أي تقرير آخر غير استدلالي، فلا تتطلب خرافة المعطى وبالتالي لا تقتضي شبه بصريات لشرحها. ولسوء الحظ، لم يستنبط سلارز النتيجة التي تقول، كما قال أرمسترونغ (Armstrong) في ما بعد، لا وجود لشيء من قبيل (توصّل مخصوص منطقي) وإنما فقط توصّل مخصوص تجريبي حسي. انظر: D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London: Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1968),

هذه النقطة الحيوية لنظرتي التي أقدّمها في هذا الكتاب، وردت في كل ما قال سلارز، غير أن هجوم كواين (Quine) على التمييز بين ما هو منطقي وما هو تجريبي حسّي لابد منه ليمكن تجنّب الروابط الضرورية منطقياً التي أنشأها رايل في داخل فلسفة العقل. وفي الفصل الرابع، أذكر أن سلارز لم يكن قادراً على ابتلاع القوة الكاملة لمذهب كواين، فكان كلامه عن منطق هذه التصورات، ولسوء الحظ، في التقليد الفلسفي لرايل.

ولصياغة خطأ رايل بكلمات أخرى، نقول: إنه اعتقد أنه إذا كان إنسان يقدر أن يبيّن وجود رابط ضروري بين ما نعزوه للميول السلوكية وما نعزوه للحالات الداخلية، فإنه سيكون قد بيَّن عدم وجود حالات داخلية، في الواقع. غير أن هذه المقاربة الأداتية (Instrumentalist) غير المتّسقة المفكّكة (Non Sequitur) يمكن تجنّبها، مثل (p)، بينما نحافظ على النقطة المضادة للريبيّة والتي مفادها أن سلوك المقيمين في الجهة المقابلة هو دليل كافٍ يجيز أن تنسب إليهم الكثير أو القليل من الحياة الداخلية التي لنا. إن الاستدلال الميتافيزيقي الذي يميل السلوكيّ (Behaviorist) إلى القيام به، وهو الاستدلال بعدم وجود ماهيّة زجاجية داخلية، هو باستقلال عن أي شيء آخر غير معقول، مثله مثل أي زعم ذرائعي آخر (قارنْ: لا وجود لبوزيترونات، فليس هناك إلاّ ميول للإلكترونات لـِ...) و(لا وجود لإلكترونات، فليس هناك سوى ميول للأشياء الكبيرة لـِ...) و(لا وجود لأشياء فيزيائية، فليس هناك سوى ميول للمحتويات الحسية لـِ...). وإذا جرِّد من مزاعم الدقة، فإن دور السلوكي ينحصر في تذكيرنا أن دور فكرة الإحساس الصرف محصور في سياق صورة تربط أنواعاً معينة من السلوك تقارير استبطانية بأخرى تقارير عن أشياء فيزيائية، وذلك بواسطة صورة عما هم البشر وليس عن عقولهم فقط، فالسلوكي يتطلع إلى الدور الاجتماعي لفكرة الألم، ولا يحاول أن يختبئ وراءها، طالباً الصفة الفنومينولوجية التي تفوق الوصف الذي للآلام. والريبيّ يصرّ على أن هذه هي الصفة التي تهمّ ويحسب حسابها، والتي لا تعرفها إلاّ عبر تجربتك الخاصة. أما سبب وضع السلوكي نفسه في الوضع الميتافيزيقي المتناقض المنكِر وجود مبرراتٍ عقلية للتصرّف السلوكيّ، فقد وصفه فتغنشتاين كما يلي:

كيف تنشأ المسألة الفلسفية المتعلقة بالعمليات والحالات العقلية وبالمذهب السلوكي؟ فالخطوة الأولى هي الخطوة التي لا تلاحظ، فنحن نتكلم عن العمليات والحالات ونترك طبيعتها غير مقرَّرة. وربما سنعرف أكثر عنها في وقت ما، كما نعتقد. غير أن هذا هو ما يُلزِمنا النظر إلى الأمر بطريقة خاصة، لأننا نملك تصوّراً محدَّداً لما يعني تعلمنا معرفة عملية بطريقة أفضل، فالحركة الحاسمة في حيلة الشعوذة قد تمّت، وهي ذاتها التي ظنناها بريئة[12].

وقدَّم ألان دوناغان (Alan Donagan) تعليقاً مدهشاً على هذه الفقرة، قائلاً:

حوّل الديكارتيون... الحقائق القواعدية التي أجملناها في القول إن الإحساس ليس نزوعياً ولا سريّاً إلى الخرافة القواعدية التي مفادها أن الإحساسات هي حالات أو عمليات تجري في وَسَطٍ سري، وبالتالي هو لامادي.

ومن جهة أخرى، نجد أن السلوكيين،

سواء أحركهم عقم الكثير من بسيكولوجيا الاستبطان والصعوبات الفلسفية للمذهب الديكارتي، أم اعتبارات أخرى، بدأوا بإنكار وجود العمليات الديكارتية الشخصية في وَسَطها اللامادي.

ويرى دوناغان أن فتغنشتاين قد أوضح الأمر بتبيانه أن الإحساسات مرافقات خصوصية عديمة الميول للسلوك الذي يعبِّر عنها بصورة طبيعية، لكنه يرفض الاعتراف بأن تلك المرافقات عمليات يمكن تسميتها وبحثها باستقلال عن الظروف التي أنتجتها،

---

(12) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (London; New York: Macmillan 1953), pt. I, sec. 308.

والسلوك الذي يعبِّر عنها، بصورة طبيعية[13].

وأعتقد أن الوصف البليغ الذي أنشأه دوناغان عن الصعوبة المشتركة بين الريبيين السلوكيين والثنائيين حول العقول الأخرى كان وصفاً صائباً، لكن يمكن توضيحه وإضافة خطوة أخرى إليه، وهي: إن فكرة وَسَطٍ خصوصي... ولامادي غامضة، لأنها تفيد أن لدينا فكرة عما هي الماهيّة الزجاجية (عن فهم ميتافيزيقي عما هو الجوهر غير الممتدّ)، وهي مستقلة عن المعيار المعرفي الخاص بالعقلي، فإذا أهملنا هذه الفكرة، وأكّدنا على عبارة فتغنشتاين تصور محدَّد عما يعنيه تعلّم معرفة عمليةٍ بطريقة أفضل، فإننا نقدر أن نحصل على تشخيص لما يدعوه دوناغان «الأخطاء المضادّة والمتكاملة»[14]. لكل من المذهب السلوكي والمذهب الديكارتي، يتجنّب الإشارة إلى الطبيعة الميتافيزيقية «اللامادية الشبحية» للأحاسيس الأولية الخامات.

إن المقدّمة الأساسية المعرفية التي تشترك بها المدرستان، والتي تشكل فكرتها عن المعرفة بصورة أفضل، هي عقيدة المعطى بصورة طبيعية، أي:

إما أن تكون المعرفة من نوع الكائن الملائم بصورة طبيعية ليكون موجوداً مباشرة أمام الوعي، أو من كائنات يُستَدلُّ على وجودها وصفاتها بواسطة النوع الأول [وبالتالي يمكن اختزالها إلى كائنات من النوع الأول].

---

(13) الاقتباسات الأربعة جميعها مأخوذة من: Alan Donagan, «Wittgenstein on Sensation,» in: George Pitcher, ed., *Wittgenstein: The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*, Modern Studies in Philosophy (New York: Anchor Books, 1966), p. 350.

(14) المصدر نفسه، ص 349.

ويرى التفكير الديكارتي أن أنواع الكائنات الوحيدة الملائمة لأن تكون موجودة، وبصورة مباشرة أمام الوعي، هي الحالات العقلية. والسلوكيون يظنون، وهم في أفضل حالاتهم المعرفية، أن نوع الكائنات الوحيد الحاضر مباشرة أمام العقل يشتمل على حالات الأشياء الفيزيائية، ويفاخر السلوكيون بأنهم تحاشوا أفكار ماهيتنا الزجاجية والعين الداخلية، لكنهم ظلوا صادقين مع إبستيمولوجيا الديكارتية باحتفاظهم بفكرة عين العقل التي ترى بعض الأشياء في الأول. وبحسب هذه النظرة، يؤدي العلم منطقياً إلى أشياء أخرى تُستَدَلّ بواسطة كائنات «أساسية»، ثم تختزل وتعيد الفلسفة هذه الأشياء الأخرى إلى الأساس من جديد. وتخلّى السلوكيون عن فكرة أن «لا شيء معروف بالنسبة للعقل أفضل من نفسه»، لكنهم استبقوا فكرة أن بعض الأشياء يمكن معرفته مباشرة وبطريقة طبيعية، وبعضها خلاف ذلك، والنتيجة الميتافيزيقية التي تقول: ليس سوى الأول هو «الحقيقي حقيقةً». إن العقيدة التي تفيد بأن الأكثر معرفة هو الأكثر حقيقيّة، التي دعاها جورج بيتشر (George Pitcher) «المبدأ الأفلاطوني»[15]، مضافة إلى مبدأ المعطى الطبيعي، ينتجان اختزالاً مثالياً أو (Panpsychist) للفيزيائي إلى العقلي، أو إلى اختزالٍ سلوكي أو مادي في الاتجاه المعاكس. ويعتمد الخيار بين نوعي الاختزال، كما أرى، على فكرة الإنسان العامة عن الحكمة وبالتالي على ما تصلح له الفلسفة، وليس كثيراً على الصعوبات في علم النفس وفي الفلسفة، فهل يكون بالتأكيد على نواحي الإنسان التي وصل إلى معرفتها عبر طرق عامة للمحادثة المشتركة والبحث العلمي؟ أو يكون

(15) Pitcher, *A Theory of Perception,* p. 23, and Plato, *Republic*, p. 478B: «So if the Real is the Object of Knowledge, then the Object of Knowledge, then the Object of Belief Must be Something Other Real».

شعوراً شخصياً وغير ذي صياغة دقيقة بشيء مبثوث بصورة أكثر عمقاً؟ وليس لهذا الاختيار علاقة من قريب أو بعيد بالمناقشة الفلسفية أو بصورة مرآة الطبيعة. غير أن الصورة ـ وبخاصة الاستعارة المتعلقة بالعين الداخلية ـ تخدم مقاصد الطرفين المتنازعين سواء بسواء، وهذا ما يشرح سبب استطالة الجدل بينهما وعدم نجوعه، فكلاهما لديهما معنى واضح يتعلَّق بالذي يعرف أفضل معرفة، وعملية المعرفة تعني إمّا معرفته «بتلك» الطريقة، أو تبيان أنه حقيقة، ليس إلاّ شيء آخر يعرف بتلك الطريقة.

وإذا نظرنا إلى الجدل النزاعي بين السلوكيّ والريبيّ الدائر حول العقول الأخرى من وجهة نظر سكان الجهة المقابلة، فإن أول شيء نتحقق منه هو عدم وجود مكان لاعتبار المعطى الطبيعي. وبالتأكيد، هناك مكان لفكرة المعرفة المباشرة، وهذه المعرفة هي ببساطةٍ معرفة تكون من غير أن يتجشّم صاحبها عناء القيام بعمليات استدلال منطقية واعية. غير أنه لا يوجد اقتراح بأن بعض الكائنات هي ملائمة لتعرف بهذه الطريقة، فما نعرفه بغير طريق الاستدلال مسألة ما يتفق أن نكون قد أَلِفْناه، فبعض الناس، كهؤلاء الذين يجلسون أمام غرف الغاز، ألفوا الجزئيات الابتدائية، فهم يقدمون تقارير غير مبنية على الاستدلال المنطقي. وهناك آخرون ألفوا معرفة أمراض الأشجار فيمكنهم أن ينقلوا معلومات عن حالة أخرى من مرض شجرة الدردار من غير إجراء أي استدلالات منطقية. وسكان الجهة المقابلة كلهم أَلِفوا حالات أعصابهم، وجميع الأرضيين أَلِفَ أحاسيس الأولية الخامات. ولا يرى سكان الجهة المقابلة أن هناك شيئاً يُرتاب بأنه ميتافيزيقي أو من نوع الأشباح يتعلق بالأحاسيس الأولية الخامات ـ وكل ما في الأمر يتمثّل في أنهم لا يرون مغزى الكلام عن مثل هذه الأشياء عوضاً عن الكلام عن أعصاب الإنسان. وطبعاً، لا يساعد في

شيء، إذ أوضح الأرضيون أنه بالرغم من أن أي شيء قد «يمكن» معرفته بطريقة غير استدلالية، فهذا لا ينتج عنه أن أي شيء، ما خلا كائنات ملائمة بصورة طبيعية، يمكن معرفتها «بصورة ثابتة». ونقول ذلك بعد وضع إمكانية الاستدلال اللاواعي جانباً، وذلك لأن المقيمين في الجهة المقابلة ليس لديهم فكرة «كائنات» تعرف بصورة ثابتة، وما لديهم هو فقط «تقارير» بمعنى جمل عما يبدو هي ثابتة ويمكن أن تكون عن أيّ نوع من الكائنات. وهم يفهمون أن الأرضيين لديهم الفكرة السابقة، فعلياً، لكن ما يحيّرهم هو سبب اعتقاد هؤلاء بأنهم يحتاجونها، بالرغم من أنهم يستطيعون أن يروا كيف أنّ الكثير من الأفكار الغريبة قد يكون قد صار جارياً، في حالة الجهل بعلم الأعصاب.

5 ـ الريبيّة بعقول أخرى

عندما نتحوّل إلى الريبيّ الذي يشكّ بالعقول الأخرى، وهو الشخص الذي يؤكد على إمكانية وجود حالات داخلية من غير وجود مرافقات سلوكية، فإننا نحصل من جديد على حَدْسٍ حَسَنٍ، وقد انتفخ ليصير مفارقة منطقية. والحدس الحَسَن هو أن الأحاسيس الأولية الخامات هيجزيئات جيّدة مثل الطاولات أو رؤساء الملائكة أو الإلكترونات، وجيّدة مثل سكان العالم، ومثل كل ما هو مرشّح لوضعية أنطولوجية. إن السؤال «هل لسكان الجهة المقابلة أحاسيس أولية خامات؟» ليس محيِّراً أو ميتافيزيقياً أكثر من السؤال «هل لهم دم أحمر؟»، أو «هل عندهم الحسّ الأخلاقي؟»، يضاف إلى ذلك: نحن نملك فعلياً طريقة خاصة وأرقى لمعرفة أحاسيسنا الأولية الذاتية، ولدينا توصّل مخصوص إلى الأشياء الخصوصية.

وعلى كل حال، هذه الفكرة الجيّدة تبدأ بالتحوّل إلى فكرة

سيّئة، عندما يفيد مبدأ المعطى الطبيعي أنه لما كانت الأحاسيس الأولية الخامات معروفة جيداً، فيجب أن تكون أشياء من نوعٍ خاص جداً، وربما تكون عمليات تجري في وَسَطٍ لامادي خصوصي. وهو يتحول إلى سيئ، إذا جاز الكلام، عندما يستفاد من ماهيّة الإنسان الزجاجية أكثر من حقيقة أن معرفة الإنسان هي مرآة الطبيعة، وعندما يطرح السؤال «ما نوع المادة أو اللامادة الخاصة والمدهشة التي تصنع عملية النظر في المرآة؟» فليس خطأً، إذا جاز الكلام، القول إن البشر لهم خصوصية في تحصيل المعرفة تحصيلاً أوسع مما للوحوش، وحتى سكان الجهة المقابلة يقولون ذات الشيء. غير أننا عندما نحاول أن ننتقل من:

1 ـ نحن نعرف عقولنا معرفة أفضل من معرفتنا أيَّ شيء آخر، إلى

2 ـ نقدر أن نعرف كل شيء عن عقولنا حتى لو لم نعرف شيئاً آخر

3 ـ معرفة ما إذا كان شيء له عقل هي مسألة معرفته بذلك عندما يعرف نفسه.

عندئذٍ لا يمكننا أن نقول إطلاقاً إنّ علينا أن لا نكون أنانيين (Solipsists)، وإن الانتقال من (1) إلى (2) طبيعي، بالرغم من أن مبدأ المعطى الطبيعي واستعارة العين الداخلية لا يلزمانه، وذلك لأننا إذا فكرنا بالعين متحولةً إلى الداخل ومتحدّدةً إحساساً أولياً خامات، هكذا وببساطة، فإن كل مركَّب المؤسسات الاجتماعية والتجليات السلوكية التي تحيط بالتقارير عن مثل هذه الإحساسات الأولية الخامات يبدو عديم العلاقة. ولعدم علاقته، نضطر إلى التحرك من (2) إلى (3) (إن كل ما يمكن أن نعرف في المستقبل عن زملائنا إذا

كان لنا أي زميل، والذي نقوله الآن، عبر الرغبات، هو أنواع سلوكهم ووضعياتهم الاجتماعية. ولن نعرف شيئاً إطلاقاً عن كيف هي حالهم في الداخل، إذا كان ثمّة داخل من أي نوع). وحاصل هذا هو أن نتوقف عن التفكير بأن أصدقاءنا وجيراننا هم أناسٌ، ونبدأ في النظر إليهم كقشور تحيط بشيء خفيّ ملغز، مثل الماهية الزجاجيّة، والوَسَط الشخصي اللامادي قد لا يقدر على وصفه إلاّ الفلاسفة الممتهنون وحدهم، ولكننا نحن نعرف، أو نأمل بأن نكون عارفين أنه موجود.

إن فكرة أن الاستبطان هو لمحة في منطقة أنطولوجية أخرى ليست بالمسألة التي تصير واضحةً عندما نقوم، عملياً، ببعض الاستبطان. وهنا كان الفتغنشتانيون محقين، فلا حسَّ تجسّسٍ على الشيء الغريب يطرأ ويسيطر علينا عندما ندير عين الفعلٍ نحو الداخل. إن الفكرة التي تفيد أننا نقوم بذلك هي ناتج الأفكار المعرفية التي تجعلنا ننزلق من (1) إلى (2) فإلى (3). وهنا، وكما في مواضع أخرى، تسبق المعرفة وتغرينا بالدخول في الميتافيزيقا.

غير أن الغرابة المصطنعة التي تنتجها الإبستيمولوجيا المتطرفة يجب ألاّ تقودنا إلى التفكير بعدم وجود شيء داخلنا إطلاقاً، وفي هذه النقطة يخطئ بعض الفتغنشتانيين. ويجب أيضاً ألاّ نفكّر أن توصّلنا المخصوص، إلى حالاتنا العقلية الخاصة هو لغزٌ يتطلّب إمّا دفاعاً ميتافيزيقياً أو تفكيكاً ريبياً. إن قوة حدس الريبيّ الأصلي والحَسَن يمكن وضعه بالتأكيد على هذه النقطة الأخيرة. أنا سأقوم بذلك بإلقاء نظرة نقدية على مناقشات فتغنشتاين المفيدة أن الحالات العقلية لها نوع من المسؤولية الأنطولوجية المتناقضة، وأن كل فكرة الكائنات السرية والتوصل المخصوص إليها، مضلّلٌ نوعاً ما. ولقد أكّد ستراوسون على أنه كان لفتغنشتاين نوعان متمايزان من العداوة:

واحد للخصوصية (Privacy) وواحد للمباشرة (Immediacy). وأنا أظن أن العداوة الثانية مهمة، وبصورة حاسمة، لكن العداوة الأولى مضلّلة كلياً[16].

لنفكّر بالمقطع التالي الذي يقول فتغنشتاين فيه إن الإحساس ليس «شيئاً»، لكن ليس هو «لاشيء» أيضاً! والنتيجة لا تكون إلا أن اللاشيء يفيد تماماً مثل شيءٍ عنه لا شيء يمكن أن يُقال[17]. وهذا يوجِّه الانتباه إلى المفارقة المتعلقة بزعم الريبيّ (نعني الإلحاح على أن الصفات الخاصة التي لا يمكن نقلها للحالات الداخلية هي ما يهمّ). غير أننا إذا ميّزنا بين الرأي أنَّ:

لنا توصّلاً مخصوصاً إلى آلامنا الخاصة، والرأي أننا:

نعرف أي حالات عقلية تنتابنا بواسطة صفاتها المحسوسة الخاصة، فإننا نقدر أن نتجنّب المفارقة، ونعتبر الإحساس شيئاً مثل الطاولة. والرأي الأول لا يقول سوى أنه لا وجود لطريقة لاكتشاف

---

(16) انظر: P. F. Strawson, «Review of Wittgenstein's Philosophical Investigations,» *Mind*, vol. 63 (1954),

لقد ناقشت في مكان آخر فقلت إننا يمكننا إنقاذ رؤى فتغنشتاين المعرفية التي تدور حول استحالة تعلّم معنى الكلمات من غير وجود وضع مسرحي سابق، ومن غير عداوة للخصوصية ما أدى بفتغنشتاين إلى حافة المذهب السلوكي، وقاد بعض أتباعه إلى ما فوق تلك الحافة. وبحسب نظرتي التي أوصي بها، أقول إن نقد فتغنشتاين للتعريف الإشاري الصرف يمكن تعميمه إلى عقيدة سلارز، وهي أننا لا نعرف معنى كلمة واحدة من غير أن نعرف معنى كلمات كثيرة أخرى، وهكذا، يمكن استعمالها لتبيان ما هو الخطأ في فكرة عين العقل، وذلك، من غير استنباط نتائج ميتافيزيقية. انظر: Richard Rorty: «Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability,» *American Philosophical Quarterly*, vol. 7 (1970), pp. 192-205, and «Verificationism and Transcendental Arguments,» *Nous*, vol. 5 (1971), pp. 3-14.

(17) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, pt. I, sec. 304.

ما إذا كان إنسان ما في حالة ألمٍ أفضل من سؤاله، وأن لا شيء يمكن أن يبطل تقريره المخلص عنّ ألمه. أما الرأي الثاني، فيقول إن الوسيلة التي تجعل هذا الامتياز ممكناً هي بحثه عن الصفات الفنومينولوجية لحالاته العقلية الخاصة. وللانتقال من الرأي الأول إلى الرأي الثاني نحتاج إلى نموذج المعرفة الذاتية الديكارتي كمشابهٍ للملاحظة (صورة العين الداخلية) وإلى فكرة أن تشنّجات المعدة، على سبيل المثال، ليست معطاة بصورة طبيعية مثلما هي الأحاسيس التي تنتج عنها. وهذه هي الفكرة التي تنتج، إذا طبقت على سكان الجهة المقابلة، فكرةَ أنهم غير قادرين بصورة مباشرة على التعرف على ألياقهم C، بل عليهم أن يجروا استدلالاً منطقياً لاواعياً من صفات محسوسة خاصة.

وإذا أسقطنا من حسابنا فكرة أن السبيل الوحيد الذي باتباعه نحصل على معرفة مباشرة بكائنٍ، هو التعرف على الصفات المتعذّر الكلام عنها، والمحسوسة، والخاصة، فإننا عندئذٍ سيكون لنا توصّل خالٍ من المفارقة، فيمكننا أن نتخلّى عن هذه الفكرة إذا لاحظنا، مع فتغنشتاين، أنه ما لم يوجد سلوك موجع نموذجي، فإننا لا نستطيع أن نعلِّم طفلاً معنى ألم السنّ، على سبيل المثال. وبصورة أكثر عمومية نقول: إنه يمكننا أن نلاحظ طريقة معرفة الطفل أنه في ألم قبل تعلمه اللغة هي طريقة معرفة آلة التسجيل أن عامود الدوران فيها فارغ، ومعرفة النبات جهة الشمس، والأميبا درجة حرارة الماء. غير أن هذه الطريقة لا علاقة لها بما يعرفه من يستعمل اللغة عندما يعرف ما هو الألم (نعني أنه عقلي وليس فيزيائياً، وينتج من جرح الأنسجة... إلخ). وكان الخطأ الذي كشفه فتغنشتاين هو الافتراض أننا نتعلّم ما هو الألم بالمعنى الثاني بكسائنا ثوباً لغوياً على معرفتنا ما هو الألم بالمعنى الأول (أي جعل أنفسنا نرتاب في ما إذا كانت

الصفة غير الموصلة قد تم تسميتها عندما يستعمل أصدقاؤنا الكلمة نفسها). إن فكرة أن المعرفة بالمعنى الأول (النوع الذي يتجلّى في التمييز السلوكي) هي أساس المعرفة بالمعنى الثاني وليست مجرد مقدَّم عِلّي ممكن، هي ذاتها فكرة ناتج آخر للنموذج الديكارتي، لأنه طالما يكون التفكير بأن المعطى بصورة طبيعة هو معروف تماماً بمجرد رؤيته من قِبَل العين الداخلية، فسيكون غريباً التفكير بأن السلوك والبيئة اللذين علينا أن نعرفهما لكي «نستعمل» كلمة ألم في المحادثة العادية، يجب أن لا يكون له أي علاقة بما «يعني» الألم. إن صورة العين الداخلية مضافاً إليها فكرة أن اللغة تتالف من أسماء المعطى بصورة طبيعية ومضافاً إلى ذلك مختصرات معايير أداتية للتحقق من وجود جميع الكائنات غير المعطاة بصورة طبيعة، نقول: إن ذلك كله ينتج المذهب الريبيّ. لأن هذه الافتراضات تضمن بأن تبدو وقائع السلوك والبيئة، التي يعتمد عليها كثيراً كل من السلوكيين وأتباع فتغنشتاين، عديمة الصلة بـ «ماهيّة» الألم، ذلك لأن الماهيّة تتحدَّد ببساطةٍ في ما «يُسمّى»[18].

ومن وجهة نظر سكان الجهة المقابلة تبدو فكرة الكائنات الخصوصية غريبة لكنها مفهومة، ونقصد الكائنات التي يعرفها شخص واحد معرفةً ثابتة. وهي تفاجئ سكان الجهة المقابلة بكونها

---

(18) يمكن للمرء أن يناقش ما إذا كانت وجهات نظر فتغنشتاين المتعلقة بالأحاسيس هي نتيجة لآرائه الخاصة بالمعنى، أو إذا كانت الآراء المعرفية التي في وجهات النظر تلك تؤدي إلى فلسفته في اللغة. من ناحيتي، لا أعتقد بجدوى مثل هذه المناقشة. وكما سوف أبيّن في الفصل السادس، لا وجود كمسوِّغ لاعتبار فلسفة اللغة سابقة أقسام الفلسفة الأخرى. وبصورة خاصة، لا أعتقد بأن النزاعات الجدلية حول نظرية المرجع التي أناقشها في القسم الرابع من الفصل السادس تساعد في الإضاءة على المسألة التي طرحها كريبكي حول ماهيّة الألم الواردة في المقطع الذي استشهد به في القسم الثاني من هذا الفصل. وإن الأسئلة حول التسمية الجامدة تترك المسائل المتعلقة بالماهيّة مفتوحة بصورة واسعة.

واضحةً، لكنها عديمة الجدوى. وما «يمكن» أن يفاجئهم بكونه غير معقول هو فكرة كائنات هي من الخصوصية، إذا جاز الكلام، لدرجة أن معرفتها لا يمكن نقلها، وليس لأنها مميَّزة فحسب، وقد يقولون إن هذه ليست بكائنات إطلاقاً وبالمعنى الفعلي. أما الميل الفتغنشتايني إلى التفكير بأن للأحاسيس نوعاً من الوجود المتوسط بين اللاموجودات والموجودات، فإنه يصدر عن الجمع بين فكرتي الثبات وعدم إمكانية الاتصالات، وهنا يصف فتغنشتاين الأحاسيس بأنها «تتلاشى من العلم مثل الخنافس في الصناديق». وإذا نحن تمثّلنا هاتين الفكرتين وأدركنا النتائج الريبية لفكرة عدم إمكانية الاتصالات، عندئذٍ سنكون فعلياً شاكّين بالتوصّل المخصوص إلى الكائنات الخصوصية غير أن هذه الريبيّة لن تكون من نوع ريبيّة سكان الجهة المقابلة، فهم ريبيّون لأنهم يعتقدون أن مثل هذه الكائنات ومثل هذا الوصول من نوع المجاز (*de trop*)، وليس لأنهم يرون الأفكار المتعلقة بها هي اختلاطات فكرية.

والريبيّون الديكارتيون التقليديون، الشاكّون بوجود عقول أخرى، يظلون من صنف ثالث، فهم يشكّون بما إذا كان للأناس الآخرين آلام، على سبيل المثال. ولا يزيد رفض هذه الريبية كما لا يتعدى الاهتمام بها عن الشك بوجود طاولة عندما لا يوجد إنسان يلاحظها. وفي النهاية، قد تختفي الطاولات عندما لا يوجد إنسان يلاحظها. وقد يتظاهر رفاقنا دائماً بسلوك متألِّم من غير أن يكونوا في حالة ألم. وقد يكون العالم نوعاً مختلفاً جداً من الأمكنة عما نتخيّل. غير أن هذا النوع من الريبية لم يكن ليشغل بال الفلاسفة لو لم يكن لأجل فكرة المعطى الطبيعي، والفكرة الناجمة عن ذلك، وهي أن كل شيء، كعقل صديقنا وطاولته وجسمه، ليس جزءاً من مرآتنا الداخلية (جزءاً من ماهيّتنا الزجاجية)، إن هو إلاّ فرض، أو

استدلال، أو إنشاء، أو شيء ملتبس مثل هذه الأشياء ويتطلب بناء نظام ميتافيزيقي (ديكارت وكَنْت)، أو اكتشافات تتعلق بلغتنا (راسل وآير) للدفاع عنه. إن مثل هذه التوصيفات الجديدة للواقع أو اللغة يفترض أن تبيّن أنه من «المستحيل» أن يشك الريبيّ بما يشك من غير أن يقترف خطأ فكرياً بالجملة (نعني إساءة فهم طبيعة المسألة، مثل ما حصل من كَنْت، أو إساءة فهم منطق لغتنا، مثل ما حصل من آير). غير أنه ليس مستحيلاً، لكنه يكون عديم المعنى، إلاّ إذا قُدِّم سببٌ إضافي ما للشك غير القول إن اليقين لا يمكن الحصول عليه.

وعلينا ألا نظن أن فلاسفة القرن السابع عشر أساؤوا فهم طبيعة العقل بالتحريف المنظّم للغة العادية، مثلٍ رايل. وليس علينا أن نظن أنه بما أن الميتافيزيقا الساذَجة العاميّة تولِّد مسائل تبعث على الريبة، فعلينا أن نستبدلها بمذهبٍ أحاديٍّ حياديّ (Neutral Monism) على سبيل المثال، كالحال مع سبينوزا، أو بمذهب الـ (Panpsychism)، كما عند وايتهيد وهارتشورن، أو بمذهب مادي، كما لدى سمارت، فالقرن السابع عشر لم يسئ فهم مرآة الطبيعة أو العين الداخلية أكثر مما أساء أرسطو فهم الحركة الطبيعية أو جاذبية نيوتن، فهم لا يقدرون على إساءة فهمها لأنهم مبدعوها. إن التهمة بأن هذه المجموعة من الصور قد دشَّنت حقبةً فلسفية تركّزت حول الريبيّة المعرفية مقبولة، غير أنه من المهم أن ترى أن هذا لم يكن لأن عقولاً أخرى كانت سريعة التأثر بالريبيّة، فهي لم تكن عرضةً للريبيّة أكثر من كونها عرضة لأي شيء آخر يقع خارج عقل الإنسان ذاته. والقرن السابع عشر أعطى المذهب الريبي دفعة حياة جديدة بسبب نظريته في المعرفة، وليس بداعي فلسفته في العقل، فأي نظرية ترى المعرفة دقّةً في التمثيل، وترى أن اليقين بالتمثيل يمكن الحصول عليه عقلياً، تجعل الريبيّة أمراً لا مفرّ منه.

إن الإبستيمولوجيا الخاصة بحجاب الأفكار التي سادت الفلسفة في القرن السابع عشر، حوّلت الريبيّة من حبّ استطلاع أكاديمي (مثل ريبيّة بيرون (Pyrrhonian Skepticism)) ومن مسألة لاهوتية محلية حسيّة (مثل سلطة الكنيسة مقابل الفرد القارئ **للكتاب المقدس**) إلى تقليد ثقافي[19]. وقد تمكنت من ذلك بإنشائها ضَرْباً فلسفياً جديداً هو النظام الذي ربط ما بين الذات والموضوع من جديد. وغدت هذه التسوية هدف التفكير الفلسفي منذئذٍ، وقد كان رايل وفتغنشتاين مضلّلين عندما قالا بوجود خطأ في الصورة التي قدّمها القرن السابع عشر والتي جعلتنا أسرى لها، على أساس أننا لا نجد صعوبة في الحياة العادية في الإنباء عمن يملك ومن لا يملك عقلاً، ولا ما إذا كانت الطاولات تبقى وهي غير مرئية، فالمسألة هي كما لو أننا قلنا إن محاكاة المسيح لا يمكن أن تكون مثالاً أعلى مناسباً لأننا لا نجد صعوبة في الحياة العادية في التعرّف على الحدود على المحبّة المفروضة من قِبَل الحكمة والمنفعة الذاتية، فليس من المحتمل أن تشاهد الصور التي تولّد التقاليد الفلسفية والشعرية خارج الدرس، تماماً مثلما لا تلاحظ نصائح الكمال التي يعرضها الدين في أيام الأسبوع. وإذا كانت الفلسفة هي مسعًى لرؤية كيف تتجمع الأشياء (بالمعنى الأوسع لكلمة أشياء وكلمة تتجمع)، فإنها ستشمل دائماً إنشاء صور ذات مسائل مميّزة وستولّد أنواعاً مميّزة من الكتابة.

---

(19) للاطلاع على مناقشات العوامل المختلفة التي أسهمت في تكوين هذا التقليد، انظر: Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, and Maurice Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense Perception: Historical and Critical Studies* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964), وللحصول على تأويل أكثر جذرية، انظر: Jacques Maritain, *The Dream of Descartes, Together with Some Other Essays*, Translated by Mabelle L. Andison (New York: Philosophical Library, 1944).

وقد يرغب إنسان مثلي في القول إن صورة القرن السابع عشر اهترأت (أي أن التقليد الذي أوحت به فَقَد حيويته). غير أن ذلك نقد مختلف عن القول إن هذا التقليد أساء فهم شيء أو أنه أخفق في كل مسألة، فالمذهب الريبي والنوع الرئيسي من الفلسفة الحديثة لهما علاقة تكافلية، فواحدها يحيا بموت الآخر، ويموت بحياة الآخر، فيجب على المرء ألاّ يرى الفلسفة عملية تحقيق عبر ردّها إلى الريبي، ولا شيئاً تافهاً بالتحقق من عدم وجود حالة ريبيّة يجب الردّ عليها، فالقصة أعقد من ذلك.

6 ـ المذهب المادي من دون مطابقة العقل والجسد

المادي مثل السلوكي والريبي في ما يتعلق بوجود عقول أخرى، يملك حَدْساً مقبولاً سرعان ما يتحوّل إلى مفارقة عندما يُصاغ بمفردات التقليد الذي كان هو ردّ فعل عليه، فالمادي يعتقد، وقد شجعه تفكيره في سكان الجهة المقابلة، أنه من المحتمل أن تحلّ مرجع البُنى العصبية المجهرية الدقيقة والعمليات محلّ مرجع الحالات العقلية القصيرة الزمن، مثل الأحاسيس والأفكار والصور العقلية في شرح السلوك الإنساني. وإذا كان حكيماً، فإنه لا يرى الشيء ذاته منطبقاً على المعتقدات، والرغبات، والحالات العقلية الأخرى الطويلة الزمن، التي لا تعرف بصورة ثابتة، لكنه يقنع بأن يراها كصفات لأشخاصٍ وليس لعقول، على طريقة رايل. ولعدم اكتفائه بهذا التنبؤ المعقول، فهو يرغب أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً. ويبدو الشيء الوحيد الذي يجب أن يُقال، هو أن الحالات العقلية ليست سوى حالات عصبية. غير أن هذا يبدو مفارقاً، لذا هو يجرِّب أنواعاً من التكتيك مختلفة لتلطيف المفارقة. ويفيد تكتيك واحد أن طبيعة العقل قد أسيء فهمها حتى الآن، وأننا، حالما نفهمها فهماً صائباً فسوف نرى أن قولنا لا ينطوي على مفارقة عندما نقول إن

النظام العصبيّ والمذهب السلوكي هما شكلان من أشكال هذا التكتيك، وهما متسّقان مع المذهب المادي، بمعنى أن الرأي:

عندما نتكلم عن حوادث عقلية فنحن في الواقع نتكلم عن ميول سلوكية.

وبالرغم من أنه ليس متَّسقاً مع:

عندما نتكلم عن حوادث عقلية فنحن في الواقع نتكلم عن حوادث عصبيّة،

فهو متَّسقٌ مع:

توجد أشياء أخرى، على كل حال، تتعلق بالتنبؤ وشرح السلوك غير العلاقات المتداخلة والمنظمه للميول مع الحوادث في العالم الخارجي، ومن بينها الحوادث العصبية التي تسبّب أحياناً بداية مثل هذه الميول السلوكية.

ولقد جرت العادة في المناقشات الحديثة الأخيرة على اعتبار المذهبين السلوكي والمادي، وعلى التوالي، كطريقتين مختلفتين (**إحداهما** ملطّفة **والأخرى** عنيفة) من طرق تعديل صورة العقل في القرن السابع عشر. بهذه الروح، أكّد الماديون على تلك الكائنات العقلية المتمرّدة على تحاليل رايل للميول السلوكية (الأحاسيس الأولية «الخامات»، الأفكار العابرة، والصور العقلية) وحاول أن يبيّن أن هذه يجب أن تشرح بأنها كل ما «يسبِّب» بداية سلوك معين أو ميول سلوكية معينة. هذا التحيل للعقل المدعو «التحليل الحيادي للموضوع» (الذي استخدمه بخاصة سمارت (J. J. C. Smart) ودايفد أرمسترونغ) وقع في مشاكل بسبب التمييز بين أية حالة عقلية هي التي تسبِّب البداية. . . وأية حالة فيزيائية هي التي تسبِّب البداية. . . . ولكي نصف ذلك بطريقة أخرى، نقول إن الحدس بوجود شيء

مختلف بين المذهب المادي ومذهب التوازي (Parallelism) يجعلنا نشعر بوجود شيء مضلِّل، أو على الأقل غير كامل في التوصيفات الحيادية الموضوع الخاصة بما يجعل العقلي عقلياً. أو بطريقة أخرى جديدة، إذا كانت فكرتنا عن العقل هي ما تقوله التحاليل الحيادية الموضوع، فإنه يصعب جداً شرح وجود مسألة العقل والجسد[20]. ويمكننا أن نقول إن الافتقار إلى عرضٍ عصبيّ دقيق عزّز فكرة وجود شيء مميِّز للعقل (أنه يجب أن يكونَ شيئاً غامضاً كالشبح) غير أن هذا التكتيك يقسم الفكرة التقليدية عن العقلي إلى قسمين هما: الدور العِلّي، والماهيّة الزجاجية، التي يُعتقد بأنها تلعب هذا الدور العلّي. والتحاليل الحيادية الموضوع لا تستطيع أن تمسك بالماهية الزجاجية، ولا تريد أن تمسك بها. غير أنّ ما يبدو هو مجرد تقسيم لتصورنا لا الحالة العقلية إلى جزء منسجم مع المذهب المادي وجزء غير منسجم، ثم القول إن الجزء الأول هو جوهري للتصوّر[21].

ويمكننا توضيح المحاولة بواسطة التحاليل الحيادية الموضوع، باعتبارها إحدى الطرق لتحاشي الحجّة التالية لصالح المذهب الثنائي:

1 ـ بعض الأقوال الذي له صورة «أنا لديّ إحساس بالألم صادق».

(20) حول هذه النقطة. انظر: M. C. Bradley, «Critical Notice, of J. J. C. Smart, Philosophy and Scientific Realism,» *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 42 (1964), pp. 262-283,

أما مقالتي فتبدأ بمناقشة لهذه النقطة، وقد استوحيت من مراجعة برادلي (Bradley) لسمارت (Smart). انظر: Richard Rorty, «Incorrigibility as the Mark of the Mental,» *Journal of Philosophy*, vol. 67 (1970), pp. 399-424.

(21) وإجراء كهذا هو عكس الرأي الديكارتي لِكريبكي الذي يفيد أن الصفة الفنومينولوجية المباشرة للألم جوهرية له.

2 ـ أحاسيس الألم حوادث عقلية.

3 ـ العمليات العصبية حوادث فيزيائية.

4 ـ «العقلي» و«الفيزيائي» هي محمولات غير متّسقة.

5 ـ لا إحساس بالألم هو حادث عصبي.

6 ـ هناك بعض الحوادث اللافيزيائية.

أتباع رايل وبعض أنصار فتغنشتاين، ممّن اعتبروا العقلية متمثِّلةً في تحصيل التوصل المخصوص والتساهل بما دعاه ستراوسون «عداوة للخصوصية»، ينكرون (2). وكان أتباع المذهب الأحيائي قد أنكروا (3)[22]، و«الماديّون الاختزاليون»، مثل سمارت وأرمسترونغ، الذين قدموا تحليلات عقلية للمواضيع المتعلقة بالمفردات العقلية يتحدّون (4)، والماديّون الناسخون، مثل فايرابند وكواين ينكرون (1)، ويرى الوضع الأخير هذا أنه يمتاز على النسخة الاختزالية بعدم اضطراره للانشغال بأفكار ملتبسة، مثل معنى وتحليل، فهو لا يقول إننا كنا مضلّلين بدعوة العمليات العصبية إحساسات، وإنما يقول فقط إنه لا وجود لأحاسيس. كما أنه لا يقول إن معنى كلمة «إحساس»

(22) ربما كان هارتشورن (Hartshorne) ووايتهيد (Whitehead) أوضح مثلين في الفلسفة الحديثة الأخيرة. ولقد كنت ناقشت ضد نسخة وايتهيد من هذه العقيدة في: Richard Rorty, «The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn,» in: George Louis Alfred, ed., *North Whitehead: Essays on His Philosophy* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963),

وهناك وجهة نظر أيضاً في اقتراح توماس نايغل (Thomas Nagel) فنومينولوجيا موضوعية تجيز لمسائل حول الأساس الفيزيائي للخبرة أن تتخذ صورة عقلية أكثر. وعلى كل حال، نجد الـ (Panpsychism) عند كل من هارتشورن ونايغل تميل إلى الاندماج بالمذهب الأحادي الحيادي (Neutral Monism). انظر: Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?,» *Philosophical Review*, no. 83 (1974), p. 499.

يمكن تحليلها بطريقة تنتج نتائج غير متوقعة، مثل إنكار (4)، فهو كوايني (Quinean) بالكامل وضد رايل (Anti-Rylean) كلياً، بمعنى أنه يحتفي بجميع الأشياء التي يودّ الثنائي (Dualist) أن يقول إن الإنسان العادي يقولها، ويضيف فقط «ما أسوأ حظ الإنسان العادي».

ويبدو هذا الوضع ممسكاً بأمل في معنى يمكن بحسبه القبول، وبثمن بخس، برأي الماديين الميتافيزيقي القائل إن الحالات العقلية لا تعدو أن تكون حالات عصبية. ويمكن حتى الآن الدفاع عنه من غير الحاجة لفعل شيء مثل تحليل فلسفي قويّ أو ضعيف، فيمكننا القول إنه بالرغم من عدم وجود أحاسيس بمعنًى من المعاني، فإننا بمعنى آخر يمكن أن نقول إن ما يدعوه الناس «أحاسيس»، أي حالات عصبية، موجودة فعلياً. ولا يعدو التمييز بين المعنيين من حيث تعقيده تمييزَنا، عندما نقول إن السماء غير موجودة، لكن هناك شيء يدعوه الناس سماء هو موجود فعلياً نعني مظهر القبّة الزرقاء الناتجة عن انكسار الضوء (هذا بالرغم من أن المماثلة لا يمكن التأكيد عليها، بحيث تجعل حالة عقلية مظهراً لحالة عصبية، وهو ما تبيّنه قوة اعتراض براندت وكامبل الذي نوقش في القسم الثاني). وهكذا يبدو كما لو أن الحجة التي تدعم المذهب الثنائي أعلاه، يمكن معالجتها بالقول إن كل ما يستحقه القائل بالمذهب الثنائي هو المقدّمة التالية:

’1 ـ بعض القضايا ذات الصورة «أنا لديّ إحساس بالألم» يعتبر صادقاً مثل القول «السماء معتمة» والقول «الشمس مشرقة»، لكن ولا واحد منها صادق.

وإذا وضعنا (’1) محل (1) في الحجة، عندئذٍ سنضع الآتي محلّ (2):

2' ـ إذا كان هناك أي أحاسيس بالألم فستكون هناك أحداث عقلية، ثم نستخلص الجملة التالية:

6' ـ الأشياء التي يدعوها الناس «أحاسيس» هي أحداث فيزيائية (وتحديداً عصبية)، ويمكننا عندئذٍ أن نستنتج أنه، وبالرغم من عدم وجود حوادث عقلية، فإن الأشياء التي يدعوها الناس حوادث عقلية هي حوادث فيزيائية، حتى ولو أن «العقلي» و«الفيزيائي» غير متسقين مثل «الارتفاع فوق الأفق» و«التوقّف».

هذا المسعى للحصول على نسخة رخيصة من تطابق العقول والأدمغة ينجح إذا توقفنا عن التأكيد على مسائل تتعلق بمعايير هُويّة المرجع، تماماً كما تنجح التحليلات الحيادية للمواضيع عندما نتوقّف عن التأكيد على هُويّة المعنى. وعلى كل حال، أنا لا أعتقد بوجود معايير لهويّة أيٍّ منهما تفيد في حالات النزاع الفلسفي. لذا، فإني لا أرى أن المذهب المادي الناسخ هو نسخة من أطروحة هُويّة العقل والجسد أكثر معقولية من المذهب المادي الاختزالي. وعندما نحاول أن نفهم زعماً صورته «في الحقيقة، لا وجود لأي X، وإن ما تتحدث عنه ليس إلاّ من نوع Y»، فمن الممكن دائماً الاعتراض على أن: (أ) ـ «X» تشير إلى مفردات X، و(ب) ـ أننا لا نستطيع أن نشير إلى ما ليس له وجود. لذا، على الماديّ الناسخ أن يقول، بغية تجنّب هذا النقد الذي صار بمثابة مقياس، إمّا أن الإحساس لا يشير إلى أحاسيس، بل إلى لا شيء إطلاقاً، أو أن كلمة «يشير» بمعنى «يتحدث عن» لا تخضع لِ (ب). وكل قول من هذين القولين يمكن الدفاع عنه، وأنا أدافع عن الثاني في مناقشة فكرة المرجع في علاقته مع ما يدعى بـ «مسألة التغيّر المفهومي» في الفصل السادس أدناه. غير أنه لمّا كنت أرى أن النسختين الاختزالية والناسخة الخاصتين بنظرية الهويّة كليهما، هما مسعيان أخرقان يرميان إلى دفعنا، في

اللغة المضطربة للفلسفة الجارية، لردّ طبيعي على المواجهة مع سكان الجهة المقابلة، فإني لا أعتقد بوجوب التأكيد على الفرق بينهما، بل الأحرى التخلّي عنهما كليهما ومعهما فكرة المطابقة بين العقل والجسد. إن ردّ الفعل الصحيح على قصة سكان الجهة المقابلة يكون بتبنّي مذهب مادّي لا يكون نظرية هُويّة بأي معنى، فيتجنّب بالتالي الفكرة الاصطناعية التي تقول بأن علينا أن ننتظر «نظرية وافية في المعنى أو المرجع» قبل أن نبتَّ بمسائل في فلسفة العقل[23].

---

(23) وهذا لا يعني القول بأن التي أحاطت بصورتي نظرية الهوّية الاختزالية والناسخة كانتا بلا معنى، فعلى العكس، فإني أعتقد أنهما كانتا مفيدتين كثيراً، وبخاصة لتفاعلهما مع مسائل في فلسفة اللغة. غير أنني أعتقد أن جوهر هذا التفاعل كان **أولاً** لتعزيز وجهة نظر كواين (Quine) التي ترى أن فكرة «جوهرية معنى» لا يمكن إحداثها لحل المسائل الفلسفية حيث فشلت فكرة الامتداد المشترك، **وثانياً** لتبيان أن معنى عبارة حقيقة نتكلم عنه التي تستعمل في مناقشات مثل التي تقول بأن المذهب المادي لا علاقة مهمة له بفكرة فريجه (Frege) عن المرجع والتي لا يستطيع الإنسان أن يشير إلى ما ليس موجوداً وتناقش النقطة الأخيرة في الفصل السادس. وبعد أن تبنّيت الوضع المادي الناسخ منذ بضع سنوات خلت انـظـر: Richard Rorty, «Mind-Body Identity, Privacy and Categories,» *Review of Metaphysics*, vol. 19 (1965), pp. 25-54,

فإني أشكر الأشخاص شكراً فيه عرفان بفضلهم، الذين أوصلتني نقودهم لهذه المقالة، وفي نهاية الأمر إلى ما آمل أن يكون فهماً أوضح للمسائل. وأنا مدين بصورة خاصة للمنشورات والمحادثات مع ريتشارد برنشتاين (Richard Bernstein)، إيريك بوش (Eric Bush) دايفد كودير (David Coder)، جيمس كورنمان (James Cornman)، دايفد هايلي (David Hiley)، وليام ليكان (William Lycan)، جورج باباس (George Pappas)، دايفد روزنثال (David Rosenthal)، ستيفن سافيت (Steven Savitt)، وريتشارد سيكورا (Richard Sikora). ويمكن للقارئ المهتم بمتابعة مسألة المشابهات والفروق بين المذهب المادي الاختزالي والمذهب المادي الناسخ أن يستفيد من: James W. Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971); William G. Lycan and George S. Pappas, «What Is Eliminative Materialism?,» *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 50 (1972), pp. 149-159; Eric Bush, «Rorty Revisited,» *Philosophical Studies*, vol. 25 (1974), pp. 33-42, and David R. Hiley, «Is «Eliminative Materialism» Materialism?,» *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 38 (1978), pp. 325-337.

وهذا مؤداه القول، للمرة الثانية، إن على الماديّ أن يتوقّف عن ردود الفعل على القصص، كتلك المتصلة بسكان الجهة المقابلة، والتشدّق بأشياء ميتافيزيقية، ويحصر نفسه بآراء مثل: «لا خسران لقوة تنبئية أو شارحة أو وصفية إذا تكلمنا بلغة سكان الجهة المقابلة طوال حياتنا»، فلا فائدة من السؤال عمّا إذا كانت التقارير الدماغية الصحيحة لسكان الجهة المقابلة عن الحالات الداخلية تظهر أنها ليست حالات عقلية، أو تبيّن أن الحالات العقلية هي حالات عصبية في واقع الأمر. وليست هناك فائدة، ليس لأنه لا يوجد أي إنسان يملك فكرة عن كيفية حلّ المسألة فقط، وإنما لأنه لا شيء ينجم عنه. والفكرة التي تقول إنّ له جواباً واضحاً تعتمد على فكرة كواين المفيدة بوجود شروط ضرورية وكافية مغروسة في لغتنا لتطبيق المصطلحين إحساس وعقلي، وما شابه، أو على نوع مشابه من المذهب الماهويّ[24] (Essentialism). وليس سوى فيلَسوفٍ ملمٍّ كثيراً في استثمار فكرة الوضعية الأنطولوجية يمكن أن يشغله ما إذا كان خبر عن ألم غير ثابت هو حقيقةً ألم أو أنه ألياف C مُثارة[25].

---

(24) إن فكرة «الثبات كعلامة للعقلي» المذكورة في الهامش رقم 20 أعلاه هي محدثة بطريقة غير حكيمة. لذلك، فإني استنتجت هناك أن الكشف عي الأجزاء الدماغية يعني الكشف عن عدم وجود أي حوادث عقلية، وبصورة مطلقة. غير أن هذا القول مبالغ به، وهو يحاول أن يؤسس لما يتعدى الفرق بين المذهب المادي الناسخ والمذهب المادي الاختزالي أكثر مما هو في الواقع، كما بين ذلك ليكان وباباس (Lycan and Pappas). وقد ساعدتني مساعدة جُلّى على رؤية العيوب في نظرتي الأولى مراسلاتي مع: David Coder, «The Fundamental Error of Central State Materialism,» *American Philosophical Quarterly*, vol. 10 (1973), pp. 289-298, and David Rosenthal, «Mentality and Neutrality,» *Journal of Philosophy*, vol. 73 (1976), pp. 386-415.

(25) غير أن هذا لا يعني القول بأن لا تأثير لسكان الجهة المقابلة على الفلسفة، إن زوال علم النفس كنظام معرفيّ متميز عن علم الأعصاب. وتطورات ثقافية مماثلة، يمكن في النهاية أن يحررنا من صورة مرآة الطبيعة بطريقة فعّالة أكثر بكثير من نظريات الهوية عند =

وإذا توقفنا عن طرح أسئلة عما يُعّدُّ عقلياً وما لا يُعَدُّ كذلك، وعوضاً عن ذلك، تذكرنا أن الثبات هو كل ما هو موضع البحث في الأحجيات المتعلقة بسكان الجهة المقابلة، عندئذٍ يمكننا أن نرى الحجة لصالح المذهب الثنائي المقدمة أعلاه كنسخة مبالغ بها من الحجة التالية:

’1 ـ بعض الجمل الذي له صورة «أنا لديّ إحساس بالألم» هو صادق.

’2 ـ أحاسيس الألم يمكن تسجيلها بصورة ثابتة.

’3 ـ الحوادث العصبية لا يمكن تسجيلها بصورة ثابتة.

’4 ـ لا شيء يمكن أن يتصف بإمكانية تسجيله وعدم تسجيله.

’5 ـ لا إحساس بالألم هو حادث عصبي.

وهنا يبدو الميل إلى تجنّب (5) عن طريق إنكار (1) ضعيفاً جداً، لأن نقد (’4) أسهل بكثير من نقد (4)، فمن الصعب القول بأن «عقلي» تعني شيئاً هو فيزيائي تماماً، مثلما يصعب القول إن السلوك الإجرامي يعني السلوك الممكن أن يكون بريئاً. وهذا هو أن المحاولات التفصيلية للتحليل الحيادي للمواضيع بأمل إنكار (4)

= الفلاسفة. وخارج الفلسفة ثمّة قليل من الغموض في الكلام العادي [قليل من عدم معرفة ما يمكن قوله عندما يتحدى الاستبطاني المخلص أجهزة الدماغ]، غير أن الحس العام، واللغة، والثقافة سبق أن تغلبت على اختلاطات أسوأ من هذا، فلنقارن، وعلى سبيل المثال، محادثةً بين قضاة أخلاقيين وعلماء تحليل نفسي ينتجون حالة تاريخية لكي يبيّنوا أن لفظة مجرم تطبق بطريقة لا تلائم سلوك المتهم، فلا يوجد إنسان ما خلا الفيلسوف المتطرف في حماسته يمكن أن يفكر أن هناك ماهيّة للجريمة تُحدد بالنظر إلى لغتنا، على سبيل المثال، وقادرة على حلّ أزمات القضاة.

محكومة بالفشل. غير أنه يسهل بصورة نسبية إنكار (’4) والقول إن شيئاً يمكن أن يكون قابلاً للتسجيل بصورة ثابتة من قِبَل الذين يعرفون علم الأعصاب ويكون قابلاً للتسجيل بصورة غير ثابتة من قِبَل من لا يعرف، مثلما هو سهل القول هناك شيء يمكن معالجته لا معاقبته (من قِبَل من يفهم علم النفس البسيكولوجيا) ويمكن معاقبته لا معالجته من قِبَل من لا يفهم هذا العلم. لأننا في المثلين الأخيرين كليهما، كنا نتكلم على الممارسات الاجتماعية وليس على الصفات الداخلية للكائنات المدروسة أو منطق لغتنا. ومن السهل تخيّل ممارسات اجتماعية مختلفة بالنسبة إلى الأشياء ذاتها، والأعمال، والحوادث ذاتها، وذلك يتوقف على درجة التطوّر الفكري والروحي للثقافة المعنيّة (والمراحل الأعلى من التطور هي تلك التي تكون فيها الروح أقل وعياً للذات، ونقول ذلك مجارين هيغل. وهكذا، يبدو أن إنكارنا (’4) يفتح الطريق لإنكار (5)، والقول بأن الإحساس وعملية الدماغ إن هما إلا طريقتان في الكلام على الشيء ذاته).

وبعد تكديس الازدراء أكواماً في السابق على الواحديين الحياديين وإصحاب نظريات الهوية، أبدو الآن دافعاً نفسي إلى داخل معسكرهم، وذلك لأن السؤال الذي يُطرح الآن هو: طريقتان في الحديث «عماذا؟»، عن شيء عقلي أو شيء فيزيائي؟ غير أنه علينا هنا أن نقاوم دافعنا الميتافيزيقي الطبيعي، فلا نجيب بالقول «هو شيء ثالث تؤلف صفة العقلية وصفة الفيزيائية ناحيتين منه. ومن المفضّل، عند هذه النقطة، أن نترك المناقشة وننحو نحو السخرية، فنسأل أسئلة خطابية، مثل: ما هو هذا التضاد العقلي ـ الفيزيائي، على أي حال؟ ومن ذا الذي قال إن ما يذكره إنسان يجب أن يقع في واحدة أو أخرى أو نصف دزّينة من المناطق الأنطولوجية؟» غير أن هذا

التكتيك يبدو مخادعاً، إذ يبدو من الواضح أن الفيزيائي قد انتصر حالما تتوقف أقسام على النفس عن التجارب مع الاستطلاعات والأفلام، وتعمل كل شيء بواسطة الأجهزة الدماغية.

غير أن انتصارها على من؟ أعلى العقلي؟ وماذا كان ذلك؟ وهل هو ممارسة صنع تقارير ثابتة عن حالات معينة للإنسان؟ فهذا يبدو أصغر من أن يحُسب ثورة فكرية. إذن، ربما كان الانتصار على الاعتقاد العقلي العاطفي بوجود منطقة داخلية خصوصية لا يقدر ما هو عام، ولا المنهج العلمي ولا المجتمع على اختراقها. غير أن هذا ليس صحيحاً أيضاً. ويظل السرّ في قلب الشاعر مجهولاً، فلا تعرفه الشرطة السرّية بالرغم من قدرتها على تنبؤ كل فكرة من أفكاره وتلفظاته وحركاته، عن طريق مراقبة جهاز الدماغ الذي عليه أن يرتديه نهاراً وليلاً، فيمكننا أن نعرف الأفكار التي تمر في عقل الإنسان من غير أن نفهمها. وإن فرادتنا المنيعة التي لا تُنتهك تكون في قدرتنا الشعرية على القول بأشياء فريدة وغامضة، وليس في قدرتنا على قول أشياء واضحة لأنفسنا وحدها.

إن الصعوبة الحقيقية التي نواجهها هنا من جديد، هي أننا نحاول أن نضع جانباً صورة الإنسان التي تصوره بأنه حائزٌ على ماهيّة زجاجية، مناسبة لتصوير الطبيعة بيدٍ، بينما نتمسك بها باليد الأخرى، فإذا كان بإمكاننا أن نسقط مجموعة الصور كلها التي لا يشاركنا بها سكان الجهة المقابلة، فلا نقدر أن نستنتج أن المادة انتصرت على الروح، أو العلم على ما هو خاص، أو أي شيء على أي شيء آخر، فهذه الأضداد المتحاربة هي أفكار لا معنى لها خارج مجموعة الصور المتوارثة من القرن السابع عشر الأرضيّ. ولا يوجد أحد، ما عدا الفلاسفة الملزمين بداعي مهنيّتهم أن ينظروا إلى هذه الصور نظرةً جدّية، سيشعر بفضيحة إذا شرع الناس بالقول «أخبرتني

الآلة أنها لا تؤذي، فهي تبدو بصورة مرعبة أنها كذلك»، فالفلاسفة غارقون في أفكار مثل الوضعية الأنطولوجية لدرجة تجعلهم ينظرون إلى مثل هذه التطورات بخفّة، وليس حال أي جزء من الثقافة آخر كحالهم، فكّر بحقيقة أن الفلاسفة وحدهم ظلوا مرتبكين حول مسألة كيف يمكن أن يملك الإنسان دوافع ورغبات. وليست إلاّ فكرة أن على الفلسفة أن توفِّر مصفوفةً ثابتة من المقولات يمكن وضع كل اكتشاف تجريبي ممكن وتطور ثقافي في داخلها بيسر، تدفعنا إلى طرح أسئلة لا يمكن الإجابة عليها، من قبيل: «هل كنا مخطئين حول طبيعة العقل؟»، وهل كان سكان الجهة المقابلة محقّين في قولهم إن لا وجود لأي شيء من هذه الأشياء، إطلاقاً، التي تدعونها «أحاسيس أوليّة؟».

وأخيراً، إن مفهوم الفلسفة المتطرف في طموحه ذاته، المستمد من مجموعة الصور ذاتها الخاصة بالقرن السابع عشر، هو مسؤول عن مخاوف الماديين المتمثلة في اعتبارهم أنه إذا لم يعاون تحديد المواضع الدماغية والتحليل الفلسفي لتعيين هُويَّة العقل والجسد، فإن «وحدة العلم» تكون مهدَّدة بالخطر. وإذا تتبعنا قول سلارز بأن العلم هو مقياس كل الأشياء، فلن يقلقنا أن تكون نهاية تحديد المواضع الدماغية الإخفاق، وأقل من ذلك زوال التحليلات المادية لمفرداتنا المادية اليومية بتحوّلها إلى أمثلة معاكسة. وسوف لا نفسّر أيّاً من الإخفاقين بأنه يبيّن أن العلم كان في كل الوقت ممتطياً جوادين: **أحدهما** صلب **والآخر** مثل الشبح، يمكنهما البداية بالانطلاق عَدْواً في اتجاهات متضادة في أي لحظة. إن فشل العلم في شرح كيفية عمل الدماغ لن يسبّب خطراً على وحدة العلم أكبر من إخفاقه في شرح وحدة النواة أو هجرة الفراشات أو دورات السوق. وحتى إذا حصل أن انحرفت النيورونات (Neurons) بصدمها بقوى غير معروفة بعد للعلم، فإن ديكارت لن يُبرّأ. والتفكير خلاف ذلك معناه اقتراف

أغـلـوطـة (*omne ignotum pro spectro*) (اعـتـبـار كـل شـيء لا يـقـدر الإنسان على فهمه شيئاً كالشبح، وكشيء معروف مسبقاً أنه أبعد من منال العلم، لذا يجب تقديمه على الفلسفة)[26]. وإذا لم نعتبر أن الفلسفة هي التي توفِّر إطاراً أنطولوجيّاً دائماً لأي نتيجة علمية ممكنة (مؤلِّفاً ـ على سبيل المثال ـ من مقولات مثل عقلي وفيزيائي)، فسوف لا نرى في فشل العلم تبرئةً لديكارت، أكثر من اعتبارنا فشل العلم في شرح أصل الخليّة الحيّة الأولى تبرئةً للأكويني. وإذا كانت النيورونات تنحرف فعلياً، أو إذا كان الدماغ يعمل ككل وليس كأجزاء، فهذا لا يساعد في تبيان أننا نحمل أفكاراً واضحةً ومتميّزةً عن «العقلي» و«الفيزيائي»، فهذه التي تدعى مقولات أنطولوجية إنْ هي إلاّ طرق لتجميع أفكار مختلفة نوعاً ما، من مصادر تاريخية

(26) يمكن وضع هذه النقطة بصورة أكثر دقّة باستعمال التمييز الذي أنشأه ميهل (Meehl) وسلارز (Sellars) بين الفيزيائي [بمعنى أن الحادث أو الشيء يكون فيزيائياً إذا كان ينتمي إلى الشبكة المكانية - الزمانية] والفيزيائي [بمعنى أن الحادث أو الشيء هو فيزيائي إذا أمكن تعريفه بلغة المبادئ الأولية النظرية الكافية لوصف الحالات الفعلية وصفاً كاملاً، من غير أن تصف بالضرورة إمكانيات العالم قبل ظهور الحياة]. هذا التمييز المستمد من مقالة: P. E. Meehl and Wilfrid Sellars, «The Concept of Emergence,» *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* vol. 1 (1956), p. 252,

يمكن مضاعفته لتمييز «فيزيائي» عن المعاني الملائمة لـ «الفيزيائي» التي تعرَّف بلغة العالم قبل ظهور السلوك اللغوي [أي... بلغة العمل القصدي، والمعتقدات والرغبات، إلخ]. والنقطة في أيّ من هذه التمييزات، والتي يجب التأكيد عليها، هي أن فشل العلم في شرح شيء ما بمصطلحات كائنات فيزيائية حيث n أكبر من 1 لا تفيد في شيء لجهة تبيان أن الشرح يجب أن يكون بمصطلحات كائنات لافيزيائية. وقد عبرّ عن هذه النقطة تعبيراً مفيداً وجيداً. انظر: Geoffrey Paul Hellman and Frank Wilson Thompson: «Physicalism: Ontology, Determination, and Reduction,» *Journal of Philosophy*, vol. 72 (1975), pp. 551-564, and «Physicalist Materialism,» *Nous*, vol. 11 (1977), pp. 309-346,

ويجب مقارنة نسختهما عن «Materialism Without Identity» مع نسخة دايفدسون (Davidson) وهي «Mental Events» التي تناقش في الفصل الرابع أدناه.

متنوعة نوعاً ما، كانت ملائمة لمقاصد ديكارت الخاصة. غير أن مقاصده ليست مقاصدنا. وعلى الفلاسفة ألاّ يروا في خليطه الاصطناعي كما لو أنه اكتشاف شيء موجود من قبلُ، نعني اكتشافاً، لأنه «حدسيّ» أو «تصوّري» أو «مقولاتي»، فإنه يضع حدوداً ثابتة للعلم وللفلسفة.

7 ـ الإبستيمولوجيا و«فلسفة العقل»

آمل أن يكون الفصلان اللذان دارا حول «مسألة العقل والجسد»، واللذان أتمّ القارئ قراءتهما قبل قليل، قد أقنعاه بالنقاط التالية، على الأقل:

سوف لا نفكر بأن معرفة الحقائق العامة هي ممكنة بواسطة مكوّن في الكائنات البشرية خاص ومتميّز ميتافيزيقيّاً، إلاّ إذا كنا راغبين بإحياء أفكار أفلاطون وأرسطو المتعلقة بفهم الكلّيات.

وسوف لا نفهم معنى فكرة منطقتين أنطولوجيتين: **واحدة** عقلية **وأخرى** فيزيائية، إلاّ إذا رغبنا بإحياء الاستعمال الشاذ والمتناقض الذي جرى في القرن السابع عشر لفكرة أرسطو عن الجوهر.

ولن نكون قادرين على استعمال فكرة كائنات مظهرها يستوعب حقيقتها لدعم التمييز بين العقلي والفيزيائي، إلاّ إذا كنا نرغب في التأكيد على ما دعوته «المبدأ (p)»، وهو بطريقة تقريبية الزعم بأن صفة ميتافيزيقية متميّزة من حضور في الوعي هي في أساس بعض التقارير غير الاستدلالية عن حالاتنا.

لقد نشأت فكرة وجود مسألة تختص بالعقل والجسد في المحاولة التي جرت في القرن السابع عشر لاعتبار «العقل» منطقة بحث مستقلة. وكانت الفكرة تهدف إلى تقديم وصفٍ شبه آلي

للعمليات العقلية بكونه يؤمّن أساساً لبعض مزاعم المعرفة ولا يجيز بعضها الآخر. وكان نموذج التحوّل المعرفيّ الذي اتخذته الفلسفة في القرن السابع عشر ما دعاه كَنْت فيزيولوجيا الفهم الإنساني للسيد المشهور لوك (عرضاً عِلّياً للعمليات العقلية التي يفترض فيها أن تنتقد مزاعم المعرفة وتسوِّغها). ولإطلاق هذه الفكرة، تطلّب استبدال ديكارت «مسألة العقل» عند القدماء وفي القرون الوسطى بمسألة الوعي الحديثة. وإذا كان ما قلته في الفصلين الأخيرين صحيحاً، فإن بقاء أفكار مثل «مسألة العقل والجسد» و«فلسفة العقل» يعود إلى بقاء فكرة وجود صلةٍ ما بين الأفكار القديمة عن العقل أو الشخص وفكرة ديكارت عن الوعي. وسيحاول القسم الثاني من هذا الكتاب حلّ النسخة الحديثة لمسألة العقل، وهي الفكرة التي تفيد بوجود مشكلة تتعلق بإمكانية التمثيل الصحيح أو مقداره التي هي من مشاغل النظام الذي يدعى «الإبستيمولوجيا». وبقدر ما ستنجح هذه المحاولة، فإنها ستحرِّرنا من فكرة النظر إلى المعرفة الإنسانية على أنها حشدٌ من أنواع التمثيل في مرآة الطبيعة، وبالتالي يعزِّز الرأي الوارد في القسم الأول، وهو أننا نتمكن من الاستغناء عن فكرة ماهيّتنا الزجاجية. وإذا لم تكن المعرفة مسألة صحة أنواع التمثيل بأي معنى سوى المعنى الأكثر تفاهة، والذي لا يسبِّب مشكلة، فعندئذٍ لا نحتاج إلى مرآة داخلية، وبالتالي يزول الإلغاز المتعلق بعلاقة تلك المرآة بأجزائنا الجسدية.

وحتى لو حُلَّت مسألتا الوعي والعقل، فأن مسألة الشخصية تظل كما هي، ذلك لأن هذه الفكرة تعتمد على حدوسنا الأخلاقية، وهي الحدوس التي يبدو صعباً التصديق بأنها مجرد نتائج محاولات يونانية أو محاولات القرن السابع عشر لإنشاء نماذج للمعرفة والعقل. وحيثما تُناقَش فكرة الشخص في هذا الكتاب، فستكون في القسم

الثالث، وفي علاقتها بفكرة الفلسفة. وهناك حاولت أن أبيّن كيف أن المشروع الفلسفي الغريب الخاص بتبيان أي كائنات هي أشخاص، وبالتالي لها كرامة أخلاقية، على أساس معيار موضوعي (مثلاً: حيازتها على ماهيّة زجاجية هي خلط بين العلم والأخلاق). وفي القسم محاولة لتقديم طريقة في النظر إلى وعينا الأخلاقي تتحاشى هذه الفكرة.

وهكذا، فإن القسمين الثاني والثالث يبرزان الأفكار التي وضعت قائمة بها في الفصل الأول، الجزء الثالث أعلاه، على أنها علامات العقلي، والتي لم أناقشها في القسم الأول، فهما يقترحان طرقاً لتناول هذه الأفكار (على سبيل المثال: القصدية، والكرامة الأخلاقية)، وذلك حالما تسقط من الاعتبار فكرة مكوِّن عقلي خاص، نعني ماهيتنا الزجاجية. لذا، فإني آمل أن يزول بعضٌ من الشكوك التي ظهرت في عقل القارئ في مجرى القسم الأول، ويجد بعض المسائل التي تركت معلّقةً حلاً في بقية الكتاب.

القسم الثاني

الانعكاس في المرآة

الفصل الثالث

فكرة «نظرية في المعرفة»

1 ـ الإبستيمولوجيا والصورة الذاتيّة للفلسفة

إن فكرة وجود نظام مستقل يُدعى فلسفة متميّز عن الدين والعلم وحاكم عليهما هي فكرة حديثة المنشأ. وعندما شجب ديكارت وهوبز فلسفة المدارس، لم يعتبرا نفسيهما مبدلينها بنوع جديد وأفضل من الفلسفة (بنظرية في المعرفة أفضل، أو بميتافيزيقاً أفضل، أو بأخلاق أفضل)، فمثل هذه التمييزات بين حقول الفلسفة لم تكن قد وُضِعَتْ بعد. وفكرة الفلسفة ذاتها لم تكن موجودة بالمعنى الذي فهمت به منذ أن صار الموضوع أكاديمياً في القرن التاسع عشر. وإذا نظرنا إلى الوراء، فإننا سنجد ديكارت وهوبز مُؤلِّفَيْن بداية الفلسفة الحديثة، غير أنهما فكّرا بدورهما الثقافي، بلغة ما دعاه ليكي (Lecky) الحرب بين العلم واللاهوت، فقد ناضلا وإن يكن بطريقة منفصلة لجعل العالم الفكري آمناً لكوبرنيكوس (Copernicus) وغاليليو، فلم يعتبرا نفسيهما مقدمَيْن أنظمة فلسفية، وإنما كمسهمَيْن في تطور البحث في الرياضيات والميكانيكا، وكذلك في تحرير الحياة الفكرية من المؤسسات الإكليركية، فقد عرّف هوبز الفلسفة بأنها معرفة نتائج المظاهر، التي نحصل عليها عن طريق

الاستدلال المنطقي الصحيح، من معرفتنا أولاً بأسباب تولّدها[1]، فلم يكن يرغب في أن يميّز ما كان يفعله عن شيء آخر يُدعى علم. ولم يحصل إلا بعد كَنْت أن صار هناك تمييزٌ بين الفلسفة والعلم. وظلّت جهود الأشخاص الذين نعتبرهم الآن فلاسفة، موجّهةً نحو التفريق بين نشاطاتهم والدين إلى أن تحطّمت قوة الكنائس المسيطرة على العلم والبحث. ولم تنشأ مسألة الانفصال عن العلوم إلاّ بعد الفوز بتلك المعركة.

وقد أمكن تحقيق التمييز النهائي للفلسفة عن العلم بفضل فكرةٍ مفادها أن جوهر الفلسفة هو نظرية المعرفة، وهي نظرية تختلف عن العلوم، لأنها «أساسها». ونحن الآن نعود بهذه الفكرة إلى كتاب ديكارت **التأملات** (*Meditations*) وكتاب سبينوزا (*De Emendatione Intellectus*)، هذا على الأقل، غير أنها لم تحقق وعياً ذاتياً إلى أن كان كَنْت. ولم تصرْ مغروسة في بنية المؤسسات الأكاديمية وفي الأوصاف الذاتية اللاتأملية والملائمة لأساتذة الفلسفة إلاّ بعيداً في عمق القرن التاسع عشر. ومن غير فكرة إبستيمولوجيا يصعب تصوّر ما كان يمكن أن تكون عليه الفلسفة في عصر العلم الحديث، فالميتافيزيقا ـ التي كانت تعتبر وصفاً لكيفية الجمع بين السماوات والأرض ـ أُزيحت ليحلّ محلها علم الفيزياء. وعلمته الفكر الأخلاقي الذي كان الهمّ المسيطر عند المفكرين الأوروبيين في القرنين السابع والثامن عشر، لم يكن ينظر إليه عندئذٍ على أنه بحث أساس ميتافيزيقي جديد ليحلّ محلّ الميتافيزيقا اللاهوتية. وعلى كل حال، عمل كَنْت على تحويل الفكرة القديمة عن الفلسفة (وهي أن الميتافيزيقا «ملكة العلوم»، لاهتمامها بما هو الأكثر كلية والأقل مادية) إلى فكرة النظام

(1) Thomas Hobbes, *De Corpore,* chap. 1, sec. 2.

الأكثر أساسيّةً (نعني نظاماً «أساسياً»). ولم تعد الفلسفة أوليّةً بمعنى «العليا»، وإنما بمعنى «الأساسية». وقد كتب كَنْت مرة قائلاً: «إن مؤرخي الفلسفة تمكنوا من وصف مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر بالقول إنهم حاولوا الإجابة على السؤال «كيف تكون معرفتنا ممكنة؟»، وحتى أنهم أسقطوا هذا السؤال على القدماء»[2].

(2) للاطلاع على الفرق بين تواريخ الفلسفة التي كتبت قبل كَنْت وبعده، انظر: Maurice Mandelbaum, «On the Historiography of Philosophy,» *Philosophy Research Archives*, vol. 2 (1976); John A. Passmore, «Historiography of Philosophy,» in: *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Collier Books, 1967); Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, association des publications près les universités de Strasbourg; fasc. 150 (Paris: Ophrys, 1973), esp. chap. 5, et Victor Cousin, *Introduction à l'histoire de philosophie* (Paris: Didier et cie, 1868), douziéme leçon, «Des Historiens de la Philosophie»,

ويقول ماندلباوم (Mandelbaum) ص 713 واصفاً عدد المرات التي نوقش فيها تصوّر تاريخ الفلسفة في العقد الأخير من القرن الثامن عشر في ألمانيا، ما يلي: أعتقد أن الحالة كانت كما لو أن هذه المناقشة لابد أن تكون قد أثيرت عبر وقع كتاب كَنْت في تلك الفترة الزمنية: أي بمعنى أن نظامه كان في نفس الوقت نهاية وبداية جديدة، بالرغم من أن توثيقي ليس كافياً ليكون أكثر من تخيّل، ويؤكد جميع هؤلاء الكتّاب على التضادّ بين كتاب بروكر: Brucker, *Historia Critica Philosophiae* (1742-1767),

وتواريخ تايدمان في كتابه: Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie*, 1791 - 1797), and Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, 1789-1819),

ويكرّس بروكر (Brucker) عُشْر كتابه للكلام على الفلاسفة التوفيقيين الحديثين، أي أولئك الذين لا يوضعون في إحدى المدارس القديمة. ويشمل بالإضافة إلى السلسلة المعروفة، والمؤلفة من: بايكون، ديكارت، وهوبز، وسبينوزا... إلخ، حوالى عشرين شخصية غريبة أخرى [مثل ماكيافيللي (Machiavelli) وكبلر (Kepler)، وبويل (Boyle)]. وقد أسقط هؤلاء من الاعتبار من قِبَل تايدمان (Tiedemann) الذي وضع القائمة القصيرة المعروفة عن الفلاسفة العظماء الحديثون. ويخبرنا تينيمان (Tennemann) أن تاريخ الفلسفة هو عرض للمراحل المتتالية في تطور الفلسفة، وعرض لنزوع العقل إلى تحقيق فكرة علم يتناول الأسس والقوانين الأخيرة للطبيعة وللحرية، وقد قيل لنا من قبلُ أن العقل يبدأ بالقدرة على توحيد كثرة الأشكال التمثيلية، ويتابع من هناك، إلى التوحيد الأقصى للفكر العلمي. انظر: Wilhelm Gottlieb = Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig: [s. n.], 1798), vol. 1, pp. xxix-xxvi,

وعلى كل حال، لم تظفر هذه الصورة الكَنْتية عن الفلسفة، المتمركزة في الإبستيمولوجيا، بقبول عام إلاّ بعد أن توقّفت سيطرة هيغل والمذهب المثالي التأملي على المشهد الفكري في ألمانيا. ولم يمكن أن تصبح الفلسفة احترافية بصورة كاملة إلاّ بعد أن بدأ أناسٌ مثل زيلّر (Zeller) يقولون بأنه آن الأوان للتوقف عن إلقاء الأنظمة والانخراط في عمل تفريق «المعطى» عن «الإضافات الذاتية» التي ينشئها العقل[3]. وكانت حركة «العودة إلى كَنْت» في سبعينيات القرن الثامن عشر في ألمانيا، هي أيضاً حركة «دعونا نعمل» (Let's Get

= وكتابه حول **تاريخ الفلسفة** يتمتع بالصفة الدراميّة التي تربطه بهيغل، فهو يعطينا طريقة نعرف بها من هم الفلاسفة، استناداً إلى نسبة مشابهة عملهم لعمل كَنْت، وفكرة عن التقدم في الفلسفة بدءاً من القدماء إلى الحديثين منهم.

(3) انظر: Eduard Zeller, «Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis-theorie,» in: Eduard Zeller, *Vortrage und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts* (Leipzig: Fues, 1877), p. 495,

وكانت مقالة زيلّر إحدى المقالات من سلسلة طويلة منذ كَنْت، وهي تعلن أن يوم الهاوية الفلسفي قد ولّى، وأن محترفي الفلسفة هم الآن العاملون. وللحصول على نسخة متأخرة، انظر: G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900,* Home University Library of Modern Knowledge; 234 (London; New York: Oxford University Press, 1958), p. 171,

حيث ورد فيها: «... لم تحقق الفلسفة وضعية حرفية اختصاصية إلا حديثاً. نقرأ:... «ليس إلا حديثاً» صار موضوع الفلسفة، والأحرى أن نقول: مهماتها متميزة وبوضوح عما يوجد في الأنظمة الأخرى» (ص 172). وكان وارنوك (Warnock) يتكلم عن الفترة 1900 - 1958. وأنا لا أعرف الظهور الأول لمثل هذه الآراء، لكنني أشير إلى استعمال إرنست رينهولد (Ernst Reinhold) للتعبير Philosophen von Profession لمقابلة مع alle wissenschaftlich Gebildete الذي قصد أن يكون كتابه: *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie* موجهاً إليه. انظر: (*Handuch*...Erster Theil, Gotha, 1828), p. v. وإن *Einleitung* بالنسبة إلى تاريخ رينهولد، فهو مفيد في التأكيد على رأي ماندلبوم (Mandelbaum) انظر الهامش رقم 2 أعلاه المتعلق بعلاقة فكرة كَنْت بتبديل تواريخ تسلسل آراء الفلاسفة ووضع تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث محلها.

(Down to Work طريقة لفصل نظام الفلسفة اللاتجريبي المستقل عن الأيديولوجيا من جهة، وعن علم النفس التجريبي الصاعد من جهة أخرى). وصورة «نظرية المعرفة والميتافيزيقا»، التي تفيد بأنها «مركز الفلسفة» و«الميتافيزيقا» باعتبارها تنشأ من نظرية المعرفة، وليس العكس، والتي بناها الكَنْتيون الجدد، هي الصورة المغروسة في مناهج الفلسفة اليوم[4]. ولم يكسب تعبير «إبستيمولوجيا» سيرورة واحتراماً إلاّ بعد أن صار هيغل مبتذلاً. وقد استخدم الجيل الأول من المعجبين بكَنْت تعبير «نقد العقل» (*Vernunftkritik*) كاسم ميسَّر لما فعل كَنْت.

وقد ابتدع التعبيران «تعليم المعرفة» (*Erkenntnislehre*) و«نظرية المعرفة» (*Erkenntnis-theorie*) بعد ذلك بقليل، في العام 1808 والعام 1832 على التوالي[5]. غير أن هيغل وعملية بناء نظام مثالي كانا قد تدخّلا قبل ذلك لإبهام السؤال «ما علاقة الفلسفة بالأنظمة الأخرى؟»، فأنتج المذهب الهيغلي صورة عن الفلسفة اعتبرتها

(4) وكما سوف أناقش بتفصيل أوسع أدناه، وبخاصة في الفصل السادس من هذا الكتاب، فإن الفكرة المعاصرة عن فلسفة اللغة بأنها الفلسفة الأولى ليست تغييراً كبيراً مختلفاً عن الرأي المفيد بأن «نظرية المعرفة» كانت الأولى وأكثر من أن تلك نوع صغير من هذه. وقد كان الرأي المركزي الفلسفي ومنذ كَنت هو أن إمكانية تمثيل الواقع هو الذي يتطلّب شرحاً، ولتحقيق هذا المشروع، فإن الفرق بين أشكال التمثيل العقلي وأشكال التمثيل اللغوي ليس بذي شأن، نسبياً.

(5) انـــظـــر: Hans Vaihinger, «Über den Ursprung des Wortes «Erkenntnis-theorie»,» *Philosophische Monatshefte* (Leipzig), vol. 12 (1876), pp. 84-90,

للاطلاع على تاريخ المصطلح. ويعرض فايهنغر (Vaihinger) وجهة النظر التي يشاركه بها معظم الكَنْتيين الجدد، والتي أتبنّاها هنا، وهي أن لوك كان الأول الذي كان له وعي واضح بأن كل المناقشات المتيافيزيقية والأخلاقية يجب أن يسبقها أبحاث معرفية، وأن ما قاله ديكارت وسبينوزا حول هذه المسألة كان عَرَضياً وغير منظَّم (ص 84). وأنا مدين بالإشارة إلى فايهنغر وأيضاً بالاشارات الأخرى وبأفكار عديدة مرشدة أخرى. لمقالة غير منشورة بقلم إيان هاكنغ (Ian Hacking) حول صعود نظرية الإبستيمولوجيا كنظام معرفي.

نظاماً أَكْمَلَ الأنظمة الأخرى وابتلعها، وليس نظاماً «يكون أساساً» لها. وبالغ في جعل الفلسفة عامة، ومثيرة للاهتمام، ومهمة لدرجة لم يعد ممكناً أن تكون خاصة بأهل الاختصاص، كما تحدّى أساتذةَ الفلسفةِ ليجسّدوا الروح العالمية، وليس متابعة عملهم بوضعه في صندوق (Fach)، فهذه مقالة زيلّر، التي يعتبرها موثنر (Mauthner) الأولى التي رفعت المصطلح (Erkenntnistheorie) إلى مرتبته الأكاديمية الجليلة الحاضرة[(6)].

نختم بالقول إن هؤلاء الذين يعتقدون أننا نستطيع نصنع كل العلوم من روحنا الخاصة يمكنهم أن يتابعوا عملهم مع هيغل، غير أن أي إنسان ذي عقل أرجح يجب أن يقرّ بأن مهمة الفلسفة الصحيحة هي تأسيس موضوعيّة مزاعم المعرفة المصنوعة في الأنظمة التجريبيّة المختلفة، وهذا يكون بعد رفض فكرة الشيء في ذاته، وبالتالي إغراءات المذهب المثالي. وهذا يحصل عن طريق تلاؤم الإسهامات القَبْليّة التي تنطبق على الإدراك الحسي[(7)]. وهكذا بدت نظرية المعرفة (Erkenntnistheorie) في عام 1862 كطريقة للخروج من المذهب المثالي والتأمل. ويلاحظ زيلّر بعد خمسة عشر عاماً أنه

---

(6) Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie; neue Beiträge* zu einer Kritik der Sprache, 2 vols. (Munchen: Leipzig, G. Muller, 1910), s.v. «Erkenntnistheorie,» vol. 1, p. 296,

حيث ورد: «Ein ausschliesslich deutscher Ausdruck, von Reinhold der shone (nach Eisler) geprägt, aber erst durch Zeller zu seiner jetzigen akademischen würde promoviert».

وقد وضع فايهنغر نفس الرأي لصالح زيلّر، بقوله «Wortes «Erkenntnistheorie ص 89. إن مقالة فايهنغر هي تقرير ومثل عن الصورة الذاتية الاحترافية التي كان الفلاسفة الكَنْتيون الجدد بصدد خلقها.

(7) Zeller, «Über Bedeutung and Aufgabe der Erkenntnistheorie,» pp. 494-495.

لم تعد هناك حاجة لتحديد دور نظرية المعرفة، لأن هذه صارت مقبولة بوجهٍ عام، وبخاصة من قِبَل زملائنا الأصغر سنّاً[8]. وبعد ذلك بثلاثين عاماً يتحسّر وليام جيمس قائلاً: «ذلك المزاج الذي يكسوه اللون الرمادي لحملة الدكتوراه من الشبان الذين لم ينبت الشعر في رؤوسهم بعد، والذين يُضْجِرون بعضهم بعضاً في المعاهد، ويكتبون تلك التقارير الرهيبة (عن الأدب في «مراجعات فلسفية»)، يعتاشون على كتب من المراجع، ولا يخلطون الإستيطيقا (Aesthetik) بنظرية المعرفة[9] (Erkenntnistheorie)».

وفي هذا الفصل سوف أتتبع بعض مراحل الانتقال الفاصلة من حملات ديكارت وهوبز ضد «فلسفة المدارس» إلى مرحلة إعادة تأسيس الفلسفة، في القرن التاسع عشر، كنظام مدرسي مستقل ومحصور في ذاته. وسوف أدعم الرأي الذي يشترك به فتغنشتاين وديوي، والذي مفاده أن التفكير بالمعرفة التي تقدم «مسألة»، والتي عنها يجب أن يكون لدينا «نظرية»، هو حاصل النظر إلى المعرفة كمجموعة من أشكال التمثيل، وهي وجهة النظر التي كنت في مناقشتي أقول إنها من إنتاج القرن السابع عشر. وما يجب استنتاجه هنا هو أنه إذا كانت هذه الطريقة في التفكير اختياريّةً، فإن نظرية المعرفة ستكون كذلك، وأيضاً الفلسفة كما فَهِمتْ نفسها منذ منتصف القرن الأخير. والقصة التي سأسردها عن كيفية إحراز الفلسفة كنظرية في المعرفة «اليقين الذاتي» في الفترة الحديثة، ستجري كما يلي:

لقد قدَّم اختراع ديكارت للعقل (دمجه المعتقدات والأحاسيس

---

(8) المصدر نفسه، ص 496.

(9) William James, *Letters*, Edited by Henry James (Boston, MA: Atlantic Monthly Press, 1920), p. 228 (Letter to George Santayana 2/5/1950).

في أفكار لوك) للفلاسفة أرضيةً جديدة يقفون عليها، فقد وفَّر حقلاً من البحث بدأ وكأنه سابق للمواضيع التي أدلى فيها الفلاسفة القدامى دلوهم. وعلاوة على ذلك، وفّر حقلاً يكون فيه «اليقين» المضاد «للرأي» ممكناً.

وحوّل لوك العقل المخْتَرَع الديكارتي الجديد إلى موضوع علم الإنسان (الفلسفة الأخلاقية في مواجهة الفلسفة الطبيعية). وقد قام ديكارت بهذا بواسطة تفكير غير واضح مفاده أن نظيراً لميكانيكا نيوتن الجزيئية في الفضاء الداخلي سيكون له نفع كبير في توجيه أفكارنا في البحث عن أشياء أخرى[10]، وسيسمح لنا أن نرى أيّ الأشياء التي من المناسب أن يتعامل معها فهمنا وأيّاً منها لا يكون مناسباً[11].

هذا المشروع الذي يهدف إلى زيادة التعلم عما نقدر أن نعرف، وكيفية معرفتنا به بطريقة أفضل عبر درس كيفية عمل عقلنا، سُمِّيَ في نهاية المطاف نظرية المعرفة (Epistemology). غير أنه قبل أن يتّخذ المشروع صورة وعي ذاتي كامل، لابد من إيجاد طريقة تجعله مشروعاً «لاتجريبيّاً»، فكان لابد أن يكون مسألة تفكيرٍ نظري، بمعزلٍ عن الاكتشافات الفيزيولوجية، قادرٍ على إنتاج حقائق ضرورية. وفي حين استبقى لوك الفضاء الداخلي الجديد للبحث (نشاطات العقل الديكارتي المخترع الجديد)، فإنه عجز عن أن يتمسك باليقين الديكارتي. وهكذا، فإن المذهب التجريبي الحسّي الذي قال به لوك لم يكن بعد صالحاً لأن يكون مرشّحاً لمركز ملك العلوم الشاغر.

---

(10) John Locke, *Essay*, I, 1, i.

(11) Ibid., «Epistle to the Reader.»

أما كَنْت فقد وضع الفلسفة على الطريق السليم للعلوم، وذلك بوضعه الفضاء الخارجي داخل الفضاء الداخلي، وهو فضاء النشاط التكويني للأنا الترانسندنتالية، ثم قوله باليقين الديكارتي الداخلي للقوانين الخاصة بما كان يُعتقد سابقاً أنها خارجية. وهكذا، وفّق بين الرأي الديكارتي الذي يفيد بأننا لا نملك يقيناً إلاّ من أفكارنا وحقيقة أننا نملك اليقين (معرفة قَبْليّة) عما يبدو أنه ليس بأفكار. والثورة الكوبرنيكية قامت على فكرة أننا لا نعرف عن الأشياء بطريقة قَبْليّة إلاّ إذ «كوّناها». ولم يُقلقِ السؤالُ «كيف يمكننا أن نعرف هذه النشاطات التكوينية معرفة قاطعة» كَنْت أبداً، لأن الوصول الديكارتي المميّز يفترض أن يهتم بذلك[12]. وحالما استبدل كَنْت «فيزيولوجيا الفهم الإنساني التي قال بها السيد المشهور لوك» وأحلّ محلّها موضوع علم النفس الترانسندنتالي الأسطوري (بحسب وصف ستراوسون)، فإن الإبستيمولوجيا من حيث هي نظام معرفي تكون قد بلغت نضجها الكامل.

وعلاوة على تحويل علم الإنسان من علم تجريبي حسّي إلى مستوى قَبْلي سابق للتجربة، أنجز كَنْت ثلاثة أشياء أخرى ساعدت الفلسفة بوصفها «نظرية معرفة» لتصير ذا وعي ذاتي وثقة ذاتية: **أوّلها**، مكّن كَنْت من رؤية خطوط استمرار هامة بين الإشكالية المعرفية الجديدة مسائل العقل والكليات التي أقلقت القدماء وفلاسفة

(12) انظر: *K.d.r.V.*, Bxvi-xvii,
حيث يقول كَنت: «إن الافتراض بأن الأشياء يجب أن تطابق معرفتنا، يتوافق بصورة أفضل مع الافتراض أنه يجب أن يكون ممكناً معرفة الأشياء معرفة قَبْليّة، وتحديد شيء بالنسبة إليها قبل أن تكون معطاة». إن السؤال عن كيف نعرف الشروط التي يجب أن تتطابق معها، أي كيف نصادق على مزاعم المعرفة الصادرة من وجهة نظر ترانسندنتالية، لم تناقش هنا ولا في أي موضع في كتاب **النقد** (*Critique*) الأول.

القرون الوسطى، وذلك بتحديده الموضوع المركزي لنظرية المعرفة بأنه علاقات بين نوعين من التمثيل حقيقيين ومتمايزين (وهما: الصوري، أي التصورات، والمادي، أي الحدوس الحسية). وبذلك جعل بالإمكان كتابة تواريخ الفلسفة من النوع الحديث. **وثانياً**، أحيا فكرة نظام فلسفي كامل، نظامٍ تكون الأخلاق فيه مؤسَّسة على شيء أقل إثارة للجدل وأكثر علمية، وذلك عن طريق ربطه نظرية المعرفة بالأخلاق في مشروع تدمير العقل، للإفساح للإيمان (نعني تدمير حتمية نيوتن لإفساح المجال للوعي الأخلاقي العمومي)، ففي حين كان لكل واحدة من المدارس القديمة نظرة إلى الفضيلة الإنسانية مصمَّمة بحيث تتوازى مع نظرتهم للعالم، فإن نيوتن استولى على نظرات تتعلق بالموضوع الأخير. وبفضل كَنْت تمكنت «نظرية المعرفة» أن تلعب دور الميتافيزيقا كضامنٍ لافتراضات الأخلاق. **ثالثاً**، كما مكّن كَنْت من النظر إلى الإبستيمولوجيا كعلم مؤسس، وكنظام رئيسٍ قادرٍ على اكتشاف الخصائص الصوريّة لأية منطقة من الحياة الإنسانية (وهي الخصائص التي دعيت في نسخ متأخرة «البنيوية»، أو «الفنومينولوجية»، أو «القاعدية»، أو «المنطقية»، أو «التصوّرية»)، وكل ذلك حصل بفضل اعتبارنا كل شيء نقوله هو عن شيء نحن أنشأناه. وهكذا، مكّن كَنْت أساتذة الفلسفة من أن يروا أنفسهم رؤساء محكمة العقل المحض، قادرين على أن يحدِّدوا ما إذا كانت أنظمة أخرى عاملة ضمن الحدود الشرعية التي ترسمها بنية موادّها[13].

---

(13) غالباً ما أشير إلى غرام كَنت بالاستعارات القضائية. وهذه الظاهرة موجودة، أيضاً لدى الكَنْتيين الجدد. انظر على سبيل المثال: Eduard Zeller, «Überdie Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften,» in: Zeller, *Vortrage und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts,* pp. 445-466.

2 ـ خلط لوك الشرح بالتسويغ

«المنعطف المعرفي» الذي اتّخذه ديكارت لم يكن ليستحوذ على الخيال الأوروبي لولا وجود أزمة ثقة في المؤسسات القائمة، وهي أزمة عبرّ عنها مونتاين (Montaigne) بصورة نموذجية. غير أنه علينا أن نميّز المذهب الريبي التقليدي الذي قال به بيرون (Pyrrhon)، المتعلق بقدرتنا على تحصيل اليقين، عن المذهب الريبي ذي حجاب الأفكار الذي وضعه ديكارت عن طريق نحته فضاءً داخلياً، فما كان يقلق المذهب الريبي التقليدي بصورة رئيسية كان مسألة المعيار (مسألة إثبات صحة إجراءات البحث وتجنّب الوقوع في الدائرة المفرغة أو الوثوقيّة). غير أن هذه المسألة، التي ظن ديكارت أنه حلّها بواسطة طريقة الأفكار الواضحة والمتميّزة، لا علاقة لها بمسألة الخروج من الفضاء الداخلي إلى الفضاء الخارجي (مسألة العالم الخارجي التي صارت نموذجية في الفلسفة الحديثة)[14]. إن فكرة الإبستيمولوجيا ترعرت حول هذه المسألة

= وهو يتكلم، وكان في سبيل وصف ذرائع الفيلسوف القائلة إنه المشرف على الثقافة، عن (Rechtstitel) الذي يجب على كل نظام أن يؤمّنه من الفلسفة، ويقول لا وجود لأي فرع من فروع المعرفة الإنسانية لا تعود جذوره إلى منطقة الفلسفة، ذلك لأن كل العلم ينبثق من الروح العارفة ويستعير قوانينه من إجراءات تلك الروح (ص 465).

(14) العلاقة الصعبة بين هذين الشكلين من المذهب الريبي مشروحة في القسم XII من كتاب هيوم: *Enquiry Concerning Human Understarding,* «of the Academical or Sceptical Philosophy»,

وقد أراد هيوم أن يميّز المذهب الريبي لديكارت الوارد في كتاب **التأملات الأولى** (*First Meditations*) الذي اعتبره مغالياً ومستحيلاً عن مذهبه الريبي ذي نقاب الأفكار المبني على النظرة التي تقول إن لا شيء يُقدم للعقل سوى صورة أو إدراك حسّي انظر: David Hume, *Philosophical Works*, 4 vols. (Boston, MA; Edinburgh: A. Black and W. Tait, 1854), vol. 4, p. 173,

وعن المذهب الريبي لبيرون (Pyrrhon) أو المذهب الريبي «المتطرف» (ص 183). وكان مهتماً بفصل الثاني عن الثالث والتأكيد على ألاّ ينظر الإنسان بجديّة إلى المذهب الريبي =

الأخيرة (نعني مسألة معرفة ما إذا كانت أشكال تمثيلنا الداخلي صحيحة)، وإن فكرة «النظام» مُكرَّسة لطبيعة المعرفة الإنسانية وأصلها وحدودها ـ وهو تعريف الكتب المدرسية للإبستيمولوجيا ـ تطلّبت حقلاً من الدراسة دُعي «العقل الإنساني»، وذلك الحقل هو الذي خلقه ديكارت. وقد صنع العقل الديكارتي، في الوقت نفسه، مذهباً ريبيّاً ذا نقابٍ من الأفكار، ونظاماً مكرَّساً لتطويق مثل هذا المذهب.

ولا يعني هذا، على كل حال، أن اختراع العقل الديكارتي هو شرط «كافٍ» لتقدم الإبستيمولوجيا، فإن ذلك الاختراع قدَّم لنا فكرة أشكال التمثيل الداخلية، غير أن هذه الفكرة لم يكن بمقدورها أن تنشئ إبستيمولوجيا من غير خلطٍ أنسبه إلى لوك (أعني الخلط الذي كان ديكارت برئياً منه، بين الوصف الميكانيكي لعمليات عقلنا وتأسيس مزاعمنا عن المعرفة). وهذا ما اضطر غرين (T. H. Green) أن يدعوه «الخلط الأساسي»، والذي عليه يقوم علم النفس التجريبي كله، بين مسألتين متمايزتين جوهرياً: **إحداهما** ميتافيزيقية تختص بالسؤال «ما هو أبسط عنصر في المعرفة؟»، **والثانية** فيزيولوجية تتعلق بالسؤال «ما هي الشروط في الجسم البشري التي بفضلها يصبح وسيلة للمعرفة»[15].

ويذكّرنا تفريق غرين بين «عنصر معرفة» و«شروط الجسم» بأن

= الاحترافي والتقني الخاص بطريقة الأفكار الجديدة. ولم يعتبر هيوم نفسه موجداً حججاً جديدة لدعم (Sextus)، بل كان مهتماً بقوة بتبيان أن الحاصل الريبيّ لمشروع لوك لم يظهر حاجةً لنظرية معرفة جديدة وأفضل، كما خال كَنْت وراسل، وإنما كانت الحاجة لتقدير عدم أهمية نظرية المعرفة وأهمية الشعور. وللاطلاع على مذهب بيرون في الفترة السابقة لديكارت، انظر: Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (New York: Humanities Press, 1964).

(15) T. H. Green, *Hume and Locke*, with an Introd. by Ramon M. Lemos, Apollo Editions; A-197 (New York: Crowell, 1968), p. 19.

الزعم بالمعرفة هو الزعم بامتلاك معتقد مبرَّر، وأننا نادراً ما نلجأ إلى عمل جسدنا الصحيح بوصفه «تسويغاً». ولنسلِّم بأنا نسوِّغ معتقداً أحياناً بالقول (على سبيل المثال: أنا عيناي جيدتان)، فلماذا نفتكر بأن العلاقات بين الأفكار المتسلسلة زمنياً أو تأليفياً التي تُتَصوَّر حوادث تجري في الفضاء الداخلي، يمكن أن تخبرنا عن العلاقات المنطقية بين قضايا منطقية؟ وفي النهاية يصح قول سلارز:

في وصفنا حدثاً أو حالة بأنهما «معرفيان»، فإننا لا نقدّم وصفاً تجريبياً حسيّاً لذلك الحدث أو تلك الحالة، لكننا نضعه في الفضاء المنطقي للأسباب، التي تسوِّغ والقادرة على تسويغ ما يقوله المرء[16].

فكيف اقترف لوك ما يدعوه سلارز «غلطة» هي جزء مما يدعى «الأغلوطة الطبيعية» في الأخلاق، أي محاولة تحليل وقائع معرفية من غير البقاء في وقائع لامعرفية؟[17]. ولماذا ظنَّ أن الوصف العلّي لكيفية وصول الإنسان إلى معتقد يجب أن يكون علامة على تسويغ منه لذلك المعتقد؟

والإجابة، كما أعتقد، هي أن لوك وكتّاب القرن السابع عشر عموماً، لم يعتبروا المعرفة اعتقاداً صادقاً ومسوَّغاً، هكذا ببساطة، وذلك مردّه إلى عدم اعتبارهم المعرفة علاقة بين شخص وقضية منطقية، «فنحن» نجد أنه من الطبيعي أن نعتبر «ما يعرفه S» مجموعةً من القضايا مكملة لأقوال صادقة بـ S، والتي تبدأ بـ «أنا أعرف أنّ...». وعندما ندرك أن الفراغ يمكن أن يُملأ بمواد مختلفة، مثل

(16) Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality* (New York: Humanities Press, 1963), p. 169.

(17) المصدر نفسه، ص 131. وللاطلاع على تطور فكرة سلارز مع تطبيق على المذاهب الظاهرية الحديثة، انظر: Michael Williams, *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology*, Library of Philosophy and Logic (Oxford: Blackwell, 1977), esp. chap. 2.

«هذا أحمر»، و«$e = mc^2$»، و«مخلِّصي يحيا»، و«أنا سأتزوج جاين»، نكون ريبيين بحق من فكرة طبيعة المعرفة الإنسانية وأصلها وحدودها، ومن دائرة من التفكير مكرَّسة لهذا الموضوع. غير أن لوك لم يعتبر «معرفة أنَّ» (Knowledge that) الصورةَ الأولى للمعرفة، فقد اعتقد، مثل أرسطو، أن «المعرفة بـ» (Knowledge of) سابقة لـِ «معرفة أنّ»، وبالتالي للمعرفة كعلاقة بين أشخاص وأشياء وليس بين أشخاص وقضايا. واستناداً إلى تلك الصورة، فإن فكرة مَلَكة فهمنا يصير لها معنى، كفكرة أنها ملائمة للتعامل مع نوع من الأشياء لا سواه. ويزداد المعنى وفهمه إذا اقتنع الإنسان أن هذه المَلَكة تشبه لوح شمع تطبع الأشياء عليه «آثاراً»، وإذا فكّر الإنسان بأن «حيازة انطباع» هي ذاتها معرفة، وليست سبباً سابقاً للمعرفة.

وقد كانت فكرة الأثر الانطباعي ذاتها هي التي ركّز عليها ريد (كان العدو اللدود لـ «فكرة لـ «الفكرة» في القرن الثامن عشر) ثم تبعه غرين في القرن الذي تلاه، ومجموعة من آخرين، مثل: هارولد آرثر بريتشارد (Harold Arthur Prichard)، وويلفرد سلارز، وجون لانشو أوستن (John Langshaw Austin)، وجوناثان بينيت (Jonathan Bennett) في زماننا، فهذا ريد يقول:

لا يوجد تحيّز طبيعي إنساني أكثر من تصوّر العقل مشابهاً بعض المشابهة للجسم في عملياته. ومن هنا، كان البشر ميالين ليتخيلوا أن العقل، مثل الأجسام التي تُحرَّك بدافع ما أو تأثير عليها من الأجسام المجاورة، فهو يفكر ويدرك بتأثير ما يقع عليه، أو بواسطة دافع من أجسام مجاورة[18].

---

(18) Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, with a New Introd. by Baruch Brody (Cambridge, MA: M.I.T. Press, [1969]), p. 100.

ويقول غرين، في مقطع يلي المقطع الذي ذكرناه أعلاه، إنه ليس ألاّ بالخلط بين عناصر المعرفة القضايا (Propositions) والحالات الفيزيولوجية يمكن «وصف أي فكرة بأنها أثر منطبع. . . ، فالاستعارة وقد فُسِّرت أنها حقيقة، تصبح الأساس لنظام لوك الفلسفي»[19]. وسلارز وهو يتكلم عن هيوم وليس لوك يشخص خلطاً بين:

1 ـ أثر منطبع عن مثلث أحمر كموضوع أحمر ومثلث وجوده معروف معرفةً مباشرة وغير استدلالية وكونه أحمر ومثلثاً.

2 ـ أثر منطبع عن مثلث أحمر كمعرفةٍ بوجود موضوع أحمر ومثلث[20].

هذه النقود الثلاثة، جميعها، احتجاجات ضد فكرة أن الوصف شبه الميكانيكي لطريقة انبعاج لوحاتنا اللاماديّة بواسطة العالم المادي تساعدنا على معرفة ما يحق لنا أن نعتقد به.

وقد ظنّ لوك نفسه أنه على حق في جمعه معنيي كلمة «أثر منطبع»، اللذين ميّز بينهما سلارز، لأنه اعتقد أن الانبعاجين في لوحتنا الظاهرية يعلنان عن ذات الشيء كما ذكر رايل. لذا، نراه يقول: «. . . إن الطَّبْع ليس إلاّ جعل الحقائق مدركةً إدراكاً حسيّاً، هذا إذا كان لذلك أي معنى، ذلك لأن طبع أي شيء على العقل من غير أن يدركه العقل يبدو لي أمراً غير معقول»[21]، فيبدو الحال كما لو أن الصفحة البيضاء (*Tabula rasa*) تقع، وبصورة دائمة، تحت

(19) Green, *Hume and Locke*, p. 11.

(20) Wilfred Sellars, *Philosophical Perspectives*, American Lecture Series, Publication; no. 667 (Springfield, IL: C.C. Thomas, 1967), p. 211.

(21) Locke, *Essay*, I, 2, v.

تحديق عين العقل التي لا ترفّ (كما قال ديكارت: «لا شيء أقرب إلى العقل من العقل»)، فإذا فكّكت الاستعارة بهذه الطريقة، سيصبح واضحاً أن عملية الطبع أقل شأناً من ملاحظة الأثر المنطبع أن كل المعرفة تتحقق إذا جاز الكلام بواسطة العين التي ترى اللوحة المطبوعة، وليس اللوحة ذاتها. وطبقاً لذلك نقول: إن نجاح لوك لم يكن باعتماده على تفكيك الاستعارة، بل بإبقائه الغموض على حاله ما بين الشيء الظاهري شبة الأحمر وشبه المثلث في الفضاء الداخلي، والمعرفة بأن مثل هذا الشيء موجود. وفي حين أن أرسطو لم يشغله همّ عين العقل، لاعتقاده بأن المعرفة تتمثّل في «تطابق» العقل مع الشيء المعروف، فإن لوك لم يكن يمتلك مثل هذا البديل. وبما أنه اعتبر الآثار المنطبعة أشكالاً من «التمثيل»، فقد احتاج إلى ملكة «تعي» هذه الأشكال التمثيلية، أي ملكة تحكم عليها وليس مجرد «امتلاكها»، نعني الحكم بأنها موجودة، أو أنها تُعْتَمد، أو أن لها علاقات من نوع أو آخر، وبأشكال تمثيل أخرى. غير أنه افتقر إلى فسحة لمثل هذه الملكة، ذلك لأن فرضها يعني إدخال شبح في ما يشبه الآلة التي كان يأمل بوصفها، فاستبقى ما يكفي من أرسطو ليحتفظ بفكرة أن المعرفة مؤلفة من شيء يشبه الشيء الذي يدخل النفس[22]، غير أن ما استبقاه لم يكن كافياً لتحاشي مسائل الريبة بصحة أشكال التمثيل أو المسائل الكَنْتية المتعلقة بالفرق بين الحدوس المرافقة لعبارة «أنا أفكر» أو غير المرافقة لها. وبطريقة أخرى نقول: إن «العقل» الديكارتي المؤلف من خليط من الأفكار الذي سلّم به لوك يشبه العقل voûs الأرسطي بما يكفي لإضفاء نكهة تقليدية على فكرة أثر منطبع، ويبتعد عنه بما يكفي لجعل ريبيّة هيوم

(22) واعتقد ريد (Reid) أن أرسطو، بعقيدته عن الصورة الذهنية، قد هبط المنحدر الذي يؤدي إلى هيوم. انظر: المصدر نفسه، ص 133.

وترانسندنتاليّة كَنْت ممكنتين. ولم تكن موازنة لوك، وبطريقة غير ملائمة، ممكنةً بين المعرفة المطابقة للشيء والمعرفة كحكم صادق على الشيء، والفكرة الغامضة عن الفلسفة الأخلاقية، كعلم الإنسان التجريبي الحسّيّ، إلاّ بفضل هذا الموقف الانتقالي[23]. وهناك طريقة أخرى لوصف التوتّر في تفكير لوك تتمثّل في النظر إليه مشدوداً إلى جهة نحو الفيزيولوجيا، وإلى جهة أخرى نحو أرسطو. ويتفق كلاًّ من ريد وغرين على هذا التشخيص أيضاً. ويقول ريد عن ديكارت إنه يضع أحياناً أفكار الأشياء المادية في الدماغ... ومع ذلك، يقول أحياناً إنه يجب علينا أن نتصوّر الصور أو الآثار في الدماغ كما لو أن هناك عيوناً في الدماغ وليست هذه الآثار إلاّ مناسبات فيها تثار الأفكار في العقل بواسطة قوانين وحدة النفس والجسم... ويبدو أن ديكارت تردّد بين الرأيين، أو أنه انتقل من الواحد إلى الآخر. ومثل ذلك فعل السيد لوك الذي تأرجح بين الاثنين، فكان أحياناً يمثل أفكار الأشياء المادية بقوله إنها في الدماغ، وأغلب الأحيان كان يقول إنها في العقل نفسه[24].

ويتحدّث غرين، وهو بصدد مناقشة أفكار الانعكاس لدى لوك،

---

(23) يرى إيان هاكنغ (Ian Hacking) في كتابه المزلزل **نشوء الاحتمال** أن فكرة «دليل»، كعلاقة إثبات بين القضايا المنطقية، كانت في أول ظهورها في القرن السابع عشر، فإذا كان هاكنغ مصيباً، فإن هذه الحقيقة ستلقي ضوءاً مهماً على ظاهرة الاختلاطات البشعة في المعرفة المنطقية واللامنطقية المزعومة في أعمال الفلاسفة التجريبيين البريطانيين. انظر: Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference* (London; New York: Cambridge University Press, 1975),

انظر أيضاً ملاحظات هاكنغ على لوك، وباركلي، وهيوم في الفصل التاسع عشر من كتابه المذكور.

(24) Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, pp. 147-148.

عن خلطه الفكر والمادة في اللوحة الدماغية الخيالية، ويقول إن:

لوك يخفي الصعوبة عن نفسه وعن قارئه بنقله المستمر للذات المتلقية والمادة المطبوعة. ونجد أن اللوحة تنسحب على الدوام، **فأولاً**، هي الجزء الخارجي أو العضو الجسدي. **ثم** هي الدماغ. . . **ثم** هي العقل المتلقّي الذي يأخذ الأثر المنطبع للحسّ أو فكرته، **وأخيراً** هي العقل المفكر[25] . . .

إن سبب الخلط العشوائي الذي ينتقده ريد وغرين يتمثّل في أنه ـ مثل أرسطو ولوك ـ إذا حاول الإنسان أن يصوغ «كل» المعرفة على نموذج الإدراك الحسي، فإنه سيتوزّع بين «الطريقة الحرفية»، حيث يكون لجزء من الجسم (كشبكية العين مثلاً) صفة الشيء الخارجي ذاتها، و«طريقة الاستعارة»، حيث يكون للشخص ككلّ ـ مثلاً ـ فكرة التضفدع (Froghood) إذا كانت له نظرات حول الضفادع. إن فكرة «اللوحة اللامادية» تقسم الفرق وتوزعه بين الحقيقة الفيزيولوجية البسيطة والاستعارة التأمّلية، وأي فلسفة تستخدمه ستقطع الطريقين معاً، وبالضبط «خيار» الإدراك الحسّي كنموذج، وبخاصة الصورة البصرية، هو الذي جعل أرسطو ولوك يحاولان اختزال تعبير «معرفة أن» (Knowledge that) ـ المعتقد الصادق في القضيّة ـ إلى «المعرفة بـ» (Knowledge of) بمعنى «موجود في العقل». ولما كان لوك ينظر إلى نفسه كعالم حديث، فهو كان يرغب في أن يضع استعارة اللوحة بمفردات فيزيولوجية. ولما لم يستطع، فقد ظل الخلط العشوائي خياره الوحيد. وعندما رجع إلى أرسطو، بدأ الكلام على العقل المفكر الذي لا يشبه اللوحة أبداً.

وعلى كل حال، لم يكن الخلط الأهم في معالجة لوك للمعرفة خلطه بين الدماغ و«نوس» (voûs)، بل ـ كما قلت ـ بين المعرفة بوصفها

(25) Green, *Hume and Locke*, p. 11 and 163.

شيئاً يحدث يغير حكم، لكونها مجرد «حيازة» فكرة، والمعرفة التي تنجم عن تكوين أحكام مسوَّغة. هذا هو الخلط غير المنظَّم الذي كشف كَنْت عن أنه الخطأ الأساسي في المذهب التجريبي ـ الحسّي، وهو الخطأ الذي عبَّر عنه بقوة في نقده «تتالي الإزكانات (Succession of Apprehensions) مع إزكان التتالي (Apprehension of Succession)»، والذي ينطبق بالمثل على الخلط بين الحيازة على فكرتين «متضايفتين» (Juxtaposed) ـ مثل التضفدع والاخضرار ـ و«تركيبهما» في الحكم «عادة ما تكون الضفادع خضراء»، فكان لوك مثل أرسطو، الذي لم يكن لديه طريقة واضحة لربط فهم الكليات بإصدار الأحكام، ولا طريقة لربط تلقي الصور في العقل بإنشاء القضايا. هذا هو العيب الرئيسي في أي محاولة لاختزال «معرفة أن» إلى «المعرفة بـ»، وصياغة المعرفة على أساس الرؤية. وقد فكّر غرين أن هذا العيب عند لوك وعند معظم الذين كتبوا في نظرية المعرفة في القرن التاسع عشر، أصلحه كَنْت. ويلخص غرين نقده الأساسي للمذهب التجريبي الحسي البريطاني بالمقطع التالي، يقول:

إن مذهب لوك التجريبي الحسي يكون منيعاً حالما يكون تسليم بأن الأشياء الموصوفة «موجودة في الطبيعة» من غير عمل تكويني من قِبَل العقل. وكما أن الطريقة الفعّالة الوحيدة للتعامل مع لوك هي بالسؤال: ماذا يبقى موجوداً؟ وذلك بعد تجريد كل ما يسلِّم هو نفسه بأن من خلق الفكر، كذلك يجب مواجهة هيوم على عتبة الشعور (*In Limine*) بالسؤال عما إذا كانت القضية الفردية ممكنة، وذلك، بمعزلٍ عن أفكار العلاقة التي ليست انطباعات بسيطة وفقاً لشرحه. وإذا كان الجواب بالنفي، تكون فردانية مثل هذه القضية غير متمثّلة في أي حضور منفرد أمام الحسّ[26].

(26) المصدر نفسه، ص 185-186.

إن عبارة «الفعل التكويني للعقل» هي إشارة لنظرة غرين المتعلقة بالمسألة، والتي يلخِّصها شعار الفلاسفة المثاليين البريطانيين، وهو:

وحده الفكر يربط، فهم رأوا هذه القصيدة اختزالاً لشعار كَنْت المفيد أن الحدوس بلا تصوّرات عمياء. ويفترض أن يكون اكتشاف كَنْت هو أنه لا وجود لأشياء موصوفة (لا وجود لموضوعات قبل عمل العقل التكويني)، فالموضوع ـ وهو الشيء الذي تصدق عليه محمولات عدة ـ هو دائماً نتيجة تركيب.

ومع كَنْت تقدّمت محاولة صياغة نظرية في المعرفة، فقطعت نصف الطريق نحو مفهوم للمعرفة جوهره «أنْ نعرف أنّ» (Knowing that) وليس «أن نعرف بـ» (Knowing of)، أي نصف الطريق نحو مفهوم للمعرفة غير مصاغ على نموذج الإدراك الحسي. ولسوء الحظ، ظلّت طريقة كَنْت في القيام بالنقلة أسيرة إطار المرجع الديكارتي، فهي بقيت مصاغة كجوابٍ على السؤال عن كيفية الخروج من الفضاء الداخلي إلى الفضاء الخارجي. وكان جوابه المتناقض ماثلاً في قوله إن الفضاء الخارجي يُبنى من (Vorstellungen) الذي يقيم في الفضاء الداخلي. وأيضاً ظلّت مساعي القرن التاسع عشر للمحافظة على الرؤية بأن المعرفة هي علاقة بالقضايا وليس بالموضوعات مع تجنّبها للمفارقة الكَنْتية، أسيرة الإطار الديكارتي، لذا كانت «مذاهب مثالية». والموضوع الوحيد الذي تمكنوا من تصوّرة كان المؤلَّف من تركيب أفكار لوك، لذا كرّسوا أنفسهم لمطابقة مجموعة مثل هذه المواضيع مع الشيء في ذاته: لذلك نحتاج، لكي نفهم فكرة «نظرية المعرفة» كما ورثها القرن العشرون، أن نتحول من خلط لوك بين الشرح والتسويغ إلى

خلط كَنْت بين الحَمْل (Predication)، أي قول شيء عن الموضوع، والتركيب، أي وضع أشكال التمثيل معاً في الفضاء الداخلي.

3 ـ خلط كَنْت بين الحَمْل والتركيب

إن تأليف حكم حَمْليّ معناه للشخص الذي يؤلفه أنه يعتقد أن الجملة التي ينطوي عليها صادقة. أما بالنسبة إلى الكَنْتيّ الترانسندنتالي، فإن اعتقاده بأن جملةً صادقةٌ هو مبنيّ على كونها تربط ما بين أشكال تمثيلية (Vorstellungen): أي بين نوعين من التمثيل متمايزين جذرياً، فهما تصوّرات من جهة، وحدوس من جهة أخرى. وقد قدّم كَنْت إطاراً لفهم المشهد الفكري المختلط في القرن السابع عشر عندما قال: «لايبنتز فَكْرَنَ الظواهر الحسية، تماماً مثلما لوك... حوَّل كل تصوّرات الفهم إلى أحاسيس»[27]. وبذلك خلق النسخة المعيارية لتاريخ الفلسفة الحديثة، التي يبدو بحسبها تاريخ الفلسفة التي تقدّمت كَنْت صراعاً بين المذهب العقلي الذي أراد أن يختزل الإحساسات إلى تصوّرات، والمذهب التجريبي الحسّي الذي أراد اختزالاً معاكساً. ولو أن كَنْت قال عوضاً عن ذلك إن العقليين أرادوا أن يجدوا طريقةً لاستبدال القضايا الخاصة بالصفات الثانوية بقضايا تقوم بذات الوظيفة أنها معروفة معرفةً يقينية، وأن التجريبيين الحسّيين عارضوا هذا المشروع، لكان بدا القرنان التاليان للتفكير الفلسفي مختلفين جداً. لأنه لو صيغت مسألة المعرفة بمفردات لغة العلاقات بين القضايا ودرجة اليقين المنسوبة إليها، وليس بمفردات لغة «مكوِّنات» القضايا المزعومة، لما كنا ورثنا فكرتنا الحالية عن تاريخ الفلسفة، فوفقاً للتصوير التاريخي الكَنْتي الجديد المعياري،

(27) *K.d.r.V.* A271, B 327.

بدءاً من زمن محاورة **فيدو** (*Phaedo*) و**الميتافيزيقا** (*Metaphysics Z*) مروراً بأبيلارد (Abelard) وأنسلم (Anselm) ولوك ولايبنتز، وصولاً إلى كواين وستراوسون، فإن التفكير الذي كان يُعَدّ «فلسفياً» بامتياز، اختص بالعلاقة بين الكليات والجزئيات. وبغير هذه الفكرة الموحِّدة، لما كان بإمكاننا أن نرى إشكالية مستمرة، اكتشفها اليونانيون، وظلت شاغلاً للفلاسفة باستمرار، إلى أيامنا، وبالتالي لم يكن بإمكاننا أن نحصل على فكرة للفلسفة ذات تاريخ عمره ألفان وخمسمائة عام، ولكان بدا التفكير اليوناني وتفكير القرن السابع عشر متمايزين عن بعضهما وعن همومنا الحاضرة، مثل تمايز اللاهوت الهندي ودراسة الأعداد السحرية والتنجيمية عند سكان مايو، على سبيل المثال.

وعلى كل حال، نقول: إن كَنْت لم يتّخذ هذا التحوّل البراغماتي، فقد تحدَّث عن أشكال التمثيل الداخلية وليس عن الجمل. وفي الوقت نفسه قدَّم لنا تاريخ الموضوع، وثبّت إشكاليته، وجعله مهنيّاً اختصاصياً (ولو أنه قصد أن لا يكون المحترف فيلسوفاً بالمعنى الجدّي إلاّ بعد فهمه كتاب **النقد** (*Critique*) الأول). وقد أنجز هذا بإدخاله في مفهومنا «الإبستيمولوجيا» (وبالتالي مفهومنا لما يميّز الفلاسفة عن العلماء) ما دعاه لويس (C. I. Lewis) إحدى أقدم الرؤى الفلسفية وأشملها، نعني قوله:

> يوجد في خبرتنا المعرفية عنصران هما: المعطيات المباشرة، مثل معطيات الحسّ التي تُقدم للعقل أو تُعطى له، وصورة أو إنشاء أو تأويل تمثل نشاط الفكر[28].

وهذه الرؤية ليست قديمة ولا شاملة، فهي ليست بأقدم من فكرة أننا نملك شيئاً يُدعى الخبرة المعرفية. وصار مصطلح «خبرة»

---

(28) Clarence I. Lewis, *Mind and the World-order; Outline of a Theory of Knowledge* (New York: Dover Publication, 1956), p. 38.

الاسم الذي يطلقه المختصون بنظرية المعرفة على مادة درسهم، فهو اسم للمجموعة (*Cogitationes*) الديكارتية، ولأفكار لوك. وبهذا المعنى، تكون «الخبرة» مصطلح فن فلسفي (متمايز عن الاستعمال اليومي المألوف، مثل القول «خبرة في المهنة» حيث يعادل معنى ἐμπειρία). ويبدو رأي لويس المفيد أنه عندما ننظر إلى هذه المجموعة ونرى أنها تتألف من نوعين، أنه يفيد أيضاً أن رجل الشارع، غير الدارس للفلسفة، يمكن بتوجيه طلب إليه أن يُحوّل عين عقله إلى الداخل ويلاحظ ذلك التمييز. غير أن الرجل العادي الذي لا يعرف أن لوك استعمل خبرة لتشمل فقط «أفكار الإحساس والتفكير» ولا تشمل الأحكام، وأن كَنْت استعملها لتشمل الموضوع وطريقة المعرفة، وتأليفهما طبقاً لقوانين الفكر وكل وظائف المعرفة[29]. قد يحتار لأيّ شيء ينظر، وأي تمييز يلاحظ.

ويكرر ستراوسون رأي لويس عندما يقول إن ثنائية التصورات العامة... والأمثلة الجزئية للتصورات العامة التي تُواجه في الخبرة هي ثنائية أساسية، لا مهرب منها في أي تفكير فلسفي يتعلق بالخبرة أو المعرفة الحسية[30]. وهذه النسخة هي أقل تضليلاً من نسخة لويس، لأنها ببساطةٍ تشتمل على كلمة «فلسفي»، لأن سبب كون هذه الثنائية مسألة لا محيص عنها في التفكير الفلسفي الخاص

---

(29) Heinrich Ratke, *Systematisches handlexikon zu Kants Kritik der reinen vernunft* (Leipzig; Hamburg: F. Meiner, 1929), p. 62: «Erfahrung bezeichnet sowohl den *Gegenstand* als die *Methode* der Erkenntnis»,

والواقع هو أن استعمال كَنْت هو بشكل لا يبدو فيه تعريف أقل تشويشاً وأقل غموضاً من تعريف راتكي (Ratke) منصفاً. انظر للاطلاع على المعنى الفلسفي للخبرة: John Dewey, *Experience and Nature* (New York: Dover Publications, 1958), p. 11.

(30) P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»* (London: Methuen, 1966), p. 20.

بالخبرة هو أن الذين لا يجدونها لا يدعون أنفسهم فلاسفة. ولا نستطيع أن نشرح ما هو التفكير الفلسفي الخاص بالخبرة إلاّ بالإشارة إلى ما أشار كَنْت إليه، فيمكن لعلماء النفس أن يمضوا في الكلام على المؤثّرات والاستجابات، غير أن هذا مجرد طبيعي (*Blosse Naturalismus*)، ولا يُعَدُّ فلسفياً، فيمكن للتفكير العادي أن يتكلم عن الخبرة بمعناها المبتذل ـ كأن نفكر في ما إذا كانت لدينا خبرة كافية بشيء لكي نحكم عليه، غير أن هذا أيضاً ليس فلسفياً ـ فالتفكير يكون فلسفياً فقط عندما يبحث، مثل تفكير كَنْت، عن علل (Causes) الآراء الخاصة بالمعرفة التجريبية الحسية، وليس مجرد مبرراتها، وما إذا كان الوصف العلّي الناتج متّسقاً مع نتائج البحث البسيكولوجي[31]، فيفترض بالتفكير الفلسفي من النوع الذي يرى استحالة الهرب من هذه الثنائية أن يقوم بأكثر من مجرد إخبارنا بأننا، وبصورة عادية، نملك معرفة عندما يكون لدينا معتقدات صادقة ومبرّرة، ترجعنا إلى المألوف من المعنى والممارسة طلباً لتفاصيل عما يُحسَبُ تبريراً، فالمتوقع منه افتراضاً أن يشرح «كيف تكون المعرفة ممكنة»، وأن يفعل ذلك بطريقة قبليّة تتعدّى المعنى المألوف وتتحاشى أي حاجة للتخبط في أعصاب، أو جرذان، أو استطلاعات.

---

(31) قد تبدو تسمية وصف كَنْت وصفاً علّياً تسمية صادقة غير أن فكرة الإنشاء الترانسندنتالي تعتمد كلياً على الفكرة الديكارتية ـ اللوكيّة عن ميكانيكا الفضاء الداخلي، ويجب ألاّ يكون الاستعمال المخادع من قِبَل كَنْت لكلمة أساس (Ground) وليس علّة (Cause) مدعاة لإبقاء غموض على هذه النقطة. وإذا حذفنا من كَنْت ما سمّاه ستراوسون الذات الأسطورية لعلم النفس الترانسندنتالي فلن نفهم الثورة الكوبرنيكية التي أنشأها. وقد ناقشت نسخة ستراوسون الخاصة بما يبقى من كَنْت عندما ينسى المرء الثورة الكوبرنيكية، وذلك في: Richard Rorty, «Strawson's Objectivity Argument,» *Review of Metaphysics*, vol. 24 (1970), pp. 207-244.

فاستناداً إلى هذه المتطلبات الضئيلة وعدم معرفة بتاريخ الفلسفة، فإننا قد نقع في حيرة حول ما كان يراد، وأين تكون البداية. ولا يمكن التلطيف من مثل هذه الحيرة إلاّ بالحصول على مغزى المصطلحات: «الكون مقابل الصيرورة»، و«الحسّ مقابل العقل»، و«إدراكات حسية واضحة مقابل مختلطة»، و«أفكار بسيطة مقابل معقّدة»، و«أفكار وانطباعات حسية»، و«مفاهيم وحدوس حسية». وبذلك ندخل في اللعبة اللغوية المعرفية وفي صورة الحياة الاحترافية المختصة التي تدعى فلسفة، فعندما نبدأ بتأملاتنا الفلسفية، فنحن، وكما رأى لويس ستراوسون، نتعثَّر تعثراً لابد منه بالتمييز بين الحدس الحسي والتصوّر. والذي يحصل هو أننا لا نعرف ما يُعَدُّ خبرة ولا ما يحسب «فلسفياً» حولها، ما لم نعرف وبقوة ذلك التمييز. وذلك لأن فكرة الإبستيمولوجيا، وهذا نقوله للمرة الثانية، لا يكون لها معنى إلاّ إذا خلطنا السببيّة بالتسويغ، على غرار لوك، وحتى عندئذٍ، ستبدو غامضةً إلى أن تفصل بعض الكائنات في الفضاء الداخلي، التي تبدو علاقاتها السببيّة محيّرة. التصورات والحدوس الحسية هي بالضبط الكائنات المطلوبة. ولو أن كَنْت انطلق مباشرةً من الرؤية المفيدة أن القضية المفردة يجب ألاّ تتطابق مع فرديّة الوجود أمام الحسّ، ولا أمام العقل تبعاً لذلك إلى نظرة إلى المعرفة كعلاقة بين أشخاص وقضايا، لما احتاج لفكرة التركيب، فكان يمكن أن تكون نظرته إلى الشخص كصندوق أسود يطلق جملاً، ويكون تبرير هذه الإطلاقات موجوداً في علاقته مع محيطه، وهذا يشمل الإطلاقات التي يصدرها زملاؤه الصناديق السوداء. وعندئذٍ، سيكون السؤال «كيف تكون المعرفة ممكنةً؟» مشابهاً للسؤال «كيف تكون الهواتف (Telephones) ممكنةً؟»، بمعنى شيء مثل «كيف يمكن الإنسان أن يبني شيئاً يقوم بذلك؟»، وعندئذٍ سيبدو علم النفس الفيزيولوجي وليس الـ «إبستيمولوجيا» التتمةَ المشروعةَ

لكتابَيْ **النفس** (*De Anima*) **ومقالة في الذهن البشري** (*Essay Concerning Human Understanding*).

ومن المهمّ، على كال حال، وقبل مغادرة كَنْت وتركه وراءنا أن نسأل كيف ابتدع لجعل التمييز بين التصوّر والحدس الحسّي يبدو مقبولاً وإشكالياً بصورة آسرة. ولكي نفهم هذا، علينا أن نلاحظ أن فكرة «التركيب» عند كَنْت، التي يقتضيها الحكم تختلف عن «ترابط الأفكار» عند هيوم بكونها علاقة لا تثبت إلاّ بين أفكار من نوعين مختلفين، هما أفكار عامة وأفكار جزئية. وهكذا كانت فكرتا «التركيب» والتمييز بين التصوّر والحدسي الحسّي مصنوعتين ومكيّفتين لتلائم إحداهما الأخرى. وقد اختُرعتا لتوفرا معنًى للافتراض الحاوي على مفارقة، والذي لا يرقى إليه الشك الوارد في كتاب **النقد** (*Critique*) الأول، وهو الافتراض بأن الكثرة معطاة، أما الوحد فتصنُّع. وذلك الافتراض مذكور في الرأي المفيد أن الفضاء الداخلي يحتوي على شيء يشبه ما وجده هيوم هناك، نعني مجموعة أشكال تمثيل حسية مفردة، غير أن هذه الحدوس الحسّية لا تُدْخَل في الوعي إلاّ إذا رُكِّبت مع مجموعة ثانية من أشكال التمثيل لم يلاحظها هيوم ـ نعني التصوّرات ـ يدخل كل واحد منها في علاقات كثيرة مع دفعات من الحدوس الحسّية. ومن المؤكد، ونقول ذلك بطريقة غير رسمية، أن مسوّغ هذا الافتراض هو أن إستراتيجية الثورة الكوبرنيكية تتطلبه لتأمين تطابق الأشياء مع معرفتنا وليس أن تكون قادرة على طلب التطابق معها منا[32]. غير أن الافتراض، ومن الناحية الرسمية، وُظِّف كمقدّمة في الاستنباط الترانسندنتالي للبرهان على أن الإستراتيجية الكوبرنيكية تنجح. ويفترض في الاستنباط أن يبيّن أننا لا

---

(32) *K. d. r. V.*, B xvii.

نستطيع أن نكون واعين إلاّ بالأشياء التي يؤلفها نشاطنا التركيبي. لذا، فمن الناحية الرسمية يفترض بنا أن نرى:

«التركيب» من بين أشكال التمثيل كلها، هو الوحيد الذي لا يُعطى عبر الأشياء...، فحيثما لم يقم الفهم بتركيب سابق، فإنه لا يحلّ، ذلك لأنه وقد ركّبه الفهم، يمكن لأي شيء يسمح بالتحليل أن يُقدم لملكة التمثيل[33].

غير أنه كيف لنا، لو لم نقرأ لوك وهيوم، أن نعرف أن العقل فيه كثرة؟ ولماذا علينا أن نفكر أن الحساسية في تلقّيها الأصلي[34] تقدم لنا كثرة لا يمكن أن تُمَثَّل ككثرة[35]. إلى أن يستخدم الفهم التصوّرات لتركيبها؟ ونحن لا نقدر على الاستبطان لنرى أنه يفعل ذلك، لأننا لم نَع حدوساً حسّية غير مركَّبة، ولا تصوّرات بمعزلٍ عن تطبيقها على الحَدس. إن عقيدة أننا لسنا واعين هي بالضبط تقدم كَنْت في اتجاه اعتبار المعرفة بأنها معرفة قضايا وليست معرفة أشياء، وهذه خطوته المبتعدة عن محاولات أرسطو ولوك التي رمت إلى بناء المعرفة على نموذج الإدراك الحسّي. غير أنه، إذا لم يكن وجود مثل هذه الكثرة حقيقةً واضحةً سابقة للتحليل، فكيف نقدر أن نستعمل كمقدّمةٍ الرأيَ المفيد بأن الحساسية تقدم لنا كثرة؟ وبكلمات أخرى: أنّى لنا أن نعرف أنّ الكثرة التي لا يمكن تمثيلها ككثرة هي كثرة؟ وبصورة أعم

---

(33) Ibid., B130.

(34) Ibid., B100.

(35) Ibid., A99.

وفقاً لكتاب *Transcendental Aesthetic* فإن الكثرة هي مكانية ـ زمانية منذ البداية. غير أن *Analytic* يناقض هذا. انظر: (A102, B160n)، على سبيل المثال، والمناقشة في *Analogies* لن تنجع ما لم تهجر عقيدة *Aesthetic*. انظر حول هذه النقطة: Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity; a Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 1963), pp. 151 ff.

نقول: إذا كنا سنناقش أننا نستطيع أن نكون واعين بالحدوس الحسّية المركّبة فقط، فكيف نحصل على معلومات عن الحدوس قبل التركيب؟ وكيف، على سبيل المثال، نعرف بوجود أكثر من واحدة منها؟[36] الجواب عن السؤال الأخير يكون بالقول إنه إذا وُجد واحد منها فقط، فإن التركيب لا يكون ضرورياً. غير أن هذا يؤدي بنا إلى الدوران حول دائرة صغيرة وحلقة مفرغة، فإن ما نريد أن نعرفه هو ما إذا كانت التصوّرات مركّبات، ولن يساعدنا القول إنها لا تقدر أن تكون كذلك ما لم يكن هناك كمٌّ كبير من الحدوس الحسّية، التي تنتظر التركيب. عند هذه النقطة، أعتقد أن علينا أن نعترف أن الحدس والتصوّر بمعنييهما الكَنْتيين لا يقبلان إلاّ تعاريف سباقيّة، مثل إلكترون وبروتون، فهما لا معنى لهما إلاّ كعنصرين في نظرية تأمل أن تشرح شيئاً. غير أننا بذلك التسليم نتلقّف الروابط الأخيرة بمحاولات لوك وديكارت اللجوء إلى ذلك اليقين الخصوصي الذي بواسطته نعي ما هو الأقرب إلى عقولنا والأسهل علينا معرفته. إن الافتراض بأن التنوّع يوجد والوحدة تصنع ينتهي بأن يجد تسويغه «الوحيد» في الزعم بأن هذه النظرية الكوبرنيكية وحدها ستشرح قدرتنا على الحصول على معرفةٍ تركيبيّة قبليّة[37].

(36) لنفترض أن صوفياً أخبرنا أن الحدس يقدم لنا وحدة ـ أي إشعاع الأبدية الأبيض ـ في حين أن التفكير التصوّري مثل قبّة ذات زجاج متعدِّد الألوان يفكك هذه إلى كثرة، فكيف نقدر أن نقرِّر أنه هو أو كَنْت كان محقاً حول ما إذا كانت الوحدة مترابطةً مع التلقّى أو مع العفوية؟ وكيف يكون ذلك مهماً؟

(37) ولنضع النقطة بطريقة أخرى نقول: إن المذهب الترانسندنتالي الكَنْتي يزيل أساس الاستنباط الترانسندنتالي، ذلك لأنه إمّا أن تكون الآليّة التركيب والمواد الخام التصورات والحدوس الموصوفة في الاستنباط هي الأشياء في ذاتها (Noumenal) أو هي ظواهرها (Phenomenal)، فإذا كانت ظواهر فنحن نستطيع أن نعيها، معاكسين مقدّمات الاستنباط. وإذا كانت الأشياء في ذاتها لا يمكن معرفة شيء عنها (وبما في ذلك ما يقوله الاستنباط).

غير أننا إذا نظرنا إلى القصة الكَنْتية كلها المتعلقة بالتركيب على أنها مفترضة «فقط» لشرح إمكانية المعرفة التركيبية القبلية، وإذا قبلنا الزعم أن الأوصاف البسيكولوجية في الاستنباط ليس لها أساس استبطاني، فلن تعود تغرينا الإستراتيجية الكوبرنيكية، ذلك لأن الزعم بأن معرفة الحقائق الضرورية عن الأشياء المصنوعة [المؤلَّفة] أكثر معقولية من معرفة الأشياء الموجودة يعتمد على الافتراض الديكارتي المفيد بأننا نملك القدرة على صنع الأشياء، وبامتياز. غير أنه استناداً إلى تأويل كَنْت الذي قدم الآن، لا وجود لمثل هذا في نشاطاتنا التأليفيّة. لذا، فإن أي لغز يتصل بمعرفتنا بالحقائق الضرورية سوف يبقى، ذلك لأن الكائنات النظرية المفترضة في الفضاء الداخلي ليست ـ لأنها داخلية ـ أكثر نفعاً من الكائنات في الفضاء الخارجي لشرح كيف يمكن أن تحدث مثل هذه المعرفة.

4 ـ المعرفة المحتاجة إلى «أسس»

قد يُعْتَرض على معالجتي لكَنْت بالقول، إن هناك، تمييزاً سابقاً للتحليل بين الحدوس والتصوّرات، وهو قديم كقدم أفلاطون، فيمكن للمرء أن يجادل بالقول إن الحدوس الحسية تُحدَّد قبل أي شيء بأنها مصدر معرفة الحقائق الجائزة، والتصوّرات كمصدر معرفة الحقائق الضرورية. وبحسب هذه النظرة، لا يكون النزاع بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي الحسّي، كما كنت زعمت، ماثلاً في طريقة كَنْت المثيرة للاستياء، الواصفة الذين تقدّموه بمفردات تمييزه الخاص، وإنما هو قديم كقدم اكتشاف الفرق المثير بين الحقيقة الرياضيّة والحقائق المملة الرتيبة. كنت أتكلم كما لو أن أشكال التضاد المألوفة بين الحسّ والعقل، وبين الأفكار المختلطة والواضحة... إلخ كانت أجزاء من صناعة حديثة تدعى الإبستيمولوجيا. غير أنه حتى لو سلّم الإنسان أن التمييز اليوناني بين

الحسّ والعقل كان اكتشافاً أصلياً بقدر اكتشاف البرهان الصارم على الحقيقة الهندسية. ومن المؤكد أن كَنْت كان يطرح سؤالاً في محلّه عندما تساءل عن كيف تكون الحقيقة ضرورية (مثلاً: الحقيقة الرياضية؟).

هذا الاعتراض يوفِّر لي فرصةً لكي أقدِّم نقطة أخيرة لأنهي عرضي لأصْلِ وطبيعة فكرةِ قسم من أقسام الفكر مرتهن بأصل وطبيعة المعرفة الإنسانية. ورأيي أن أفلاطون لم يكتشف التمييز بين نوعين من الكائنات: إمّا داخلية أو خارجية، بل كان، وكما كنت قد لاحظت سابقاً، الأول الذي صاغ ما دعاه جورج بيتشر (George Pitcher) المبدأ الأفلاطوني (فروقات اليقين يجب أن تقابل فروقات في الأشياء المعروفة)[38]. وهذا المبدأ نتيجة طبيعية لمسعى تشكيل المعرفة على الإدراك الحسّي، ومعاملة «المعرفة بـ» كمؤسِّسة لـ «معرفة أنّ». وإذا افترض أننا نحتاج إلى مَلَكات متمايزة لكي «ندرك» مثل هذه الأشياء المختلفة كحجارة الطوب والأعداد (كما نملك أعضاء حسّيّة متمايزة للألوان والروائح)، فإن النتيجة تكون أن اكتشاف الهندسة سيبدو اكتشافاً لمَلَكةٍ جديدة تدعى العقل (نوس) (voûs). وهذا بدوره سيولِّد مسألة العقل التي نوقشت في الفصل الأول.

وإنه لجزء من التفكير الفلسفي الإعجاب بالصفة الخاصة بالحقيقة الرياضية لدرجة أنه من الصعب التخلّص من قبضة المبدأ الأفلاطوني. وعلى كل حال، إذا كنا نرى أن اليقين العقلي هو مسألة انتصار في نقاش جدلي وليس علاقة بشيء معروف، فسوف نتوجه إلى محاورينا وليس إلى مَلَكاتنا لشرح الظاهرة، فإذا فكّرنا باليقين الذي لدينا حول نظرية فيثاغوراس بوصفه ثقتنا المبنيّة على الخبرة

---

(38) انظر الفصل الثاني، الهامش رقم 15 من هذا الكتاب.

والبراهين المتعلقة بهذه الأمور، فلا يجد أي إنسان اعتراضاً على المقدِّمات التي نستدلّ منها، فإننا عندئذٍ سوف لا نطلب شرحاً لها بواسطة علاقة العقل بالمثلّثيّة (Triangularity)، ذلك لأن يقيننا سيكون مسألة محادثة بين أشخاص وليس مسألة تفاعل مع واقع لاإنساني، لذا سوف لا نرى فرقاً نوعيّاً بين الحقائق الضرورية والحقائق الجائزة. وفي أقصى الحالات، سوف نرى فروقات في درجة السهولة في الاعتراض على معتقداتنا. وباختصار، سنكون حيث كان السفسطائيون قبل أن يطبِّق أفلاطون مبدأه ويخترع التفكير الفلسفي، أي: أننا سنبحث عن حالة محكمة خالية من نقاط الضعف، وليس عن أساسٍ ثابت لا يتزعزع. وسوف نكون في الوضع الذي أطلق عليه سلارز اسم «فضاء التبريرات المنطقي»، وليس العلاقات العلّية بالأشياء[39].

إن النقطة الرئيسية التي أريد وضعها عن التمييز بين الضروري والجائز هي أن فكرة أسس المعرفة (نعني الحقائق التي هي يقينيّة بداعي أسبابها، وليس بفضل الحجج التي تقدم لها) هي وحدها ثمرة المماثلة اليونانية، وبخاصة الأفلاطونية بين الإدراك الحسي والمعرفة. والصفة الجوهرية للمماثلة هي أن معرفة صدق قضية يجب أن تتطابقَ مع كونها قد فعلت شيئاً بسببٍ من شيء. والشيء الذي تدور حوله

---

(39) بغية الاطلاع على وصفٍ متعاطفٍ مع السفسطائيين والفكر الذي سبق أفلاطون عموماً، والذي يتطابق مع هذه النظرة، انظر: Laszlo Versényi, *Socratic Humanism*, with a Foreword by Robert S. Brumbaugh (New Haven, CT: Yale University Press, 1963),

وانظر أيضاً مناقشة هايدغر (Heidegger) لبروتاغوراس (Protagoras) في: Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, Translated and with an Introd. by William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), pp. 143-147.

القضية «يفرض» صدق القضية. إن فكرة حقيقة ضرورية هي فكرة قضية جرى الاعتقاد بها لأن قبضة الشيء علينا لا يمكن مقاومتها. ومثل هذه الحقيقة ضرورية بالمعنى الذي نقصده بالقول إنه من الضروري الاعتقاد أحياناً بأن ما هو أمام عيوننا أحمر (أن هناك قوة تجبرنا، وليس أنفسنا)، فموضوعات الحقائق الرياضية لن «تسمح» بإساءة الحكم عليها أو إساءة تسجيلها. وإن مثل هذه الحقائق الضرورية، بصورة نموذجية، كبديهيات علم الهندسة لا تحتاج لتبرير، ولا لحجج، ولا لمناقشة (هي غير قابلة للنقاش مثل أمر زوس (Zeus) القاضي بهزّ البرق، أو أمر هيلين (Helen) المشيرة إلى فراشها). فيمكن القول إن العقلي المفروض (ἀνα'γκη) هو صورة متسامية عن الوحشي *βία*).

إن فكرة «تصوّر» يمكن النظر إليها، إذا أحب الإنسان، بأنها مصدر معرفة الحقائق الضرورية، غير أن هذا لا يعني أن لويس وستراوسون كانا مصيبين في التفكير أن التمييز بين التصوّر والحدس الحسّي هو معطى سابق للتحليل، فهو مجرد النسخة الحديثة لمجموعة من الاستعارات الاختيارية ـ نعني تلك التي اختارها أفلاطون، والتي صارت تحدِّد التفكير الفلسفي. والحق أن تمييز أفلاطون الأوّلي لم يكن بين نوعين من الكائنات في الفضاء الداخلي، أي نوعين من التمثيل الداخلي، فبالرغم من أنه كان يلهو باستعارات الفضاء الداخلي (كما في صورة قفص الطيور الواردة في محاورة (*Theaetetus*) وفي استعماله لتعبير «داخل الروح» ((ἐν τῇ ψυχῇ) ومقاربته أحياناً الصورة الديكارتية المتعلقة بعين العقل التي تفحص صوراً داخلية متنوعة ـ فارضة نفسها، فإن تفكيره كان واقعياً، وبصورة جوهرية. والتمييز الأفلاطوني، الذي أنشأته الحقيقة الرياضية، كان ميتافيزيقياً، وليس إبستيمولوجياً (إنه كان تمييزاً بين

عالمي الكينونة والصيرورة). وما يقابل التمييزات الميتافيزيقية على الخط المقسَّم الوارد في كتاب **الجمهورية** (*Republic*)، الفصل السادس، لم يكن تمييزات بين أنواع من أشكال التمثيل الداخلية التي ليس لها علاقة بالقضايا، وإنما درجات اليقين الخاصة بالقضايا، فلم يركِّز أفلاطون على فكرة الكائنات الداخلية التي ليس لها علاقة بالقضايا، وإنما على الأجزاء المختلفة من النفس والجسد المجبرة، بطرقها المختلفة، من قِبَل أشيائها المختلفة. ومثل ديكارت، أشاد أفلاطون نموذجاً للإنسان على التمييز بين نوعين من الحقيقة، غير أن هذين النموذجين كانا مختلفين تماماً. والأكثر أهمية هو أنّ فكرة أنّ وجود الحقيقة الرياضية يتطلّب مثل هذا النموذج الشارح، ليست سابقة للتحليل، في بداية التفكير الفلسفي. إنها حصيلة اختيار مجموعة معينة من الاستعارات بغية الكلام على المعرفة، وهي استعارات الإدراك الحسي التي تقع في أساس المناقشات الأفلاطونية والحديثة[40].

إذن، يكفي هذا المقدار من الاعتراض الذي ابتدأتُ هذا القسم به. والآن، أودّ أن أتوسَّع في نقطة، هي أن فكرة أسس المعرفة هي حصيلة اختيار استعارات إدراك حسي. ونبدأ بأن نلخِّص بالقول إننا يمكننا أن ننظر إلى المعرفة كعلاقة بالقضايا، وبالتالي كعلاقة تسويغ بين القضايا المدروسة وقضايا أخرى يمكن استدلال القضايا المدروسة منها، أو يمكننا النظر إلى المعرفة والتسويغ كعلاقات مميّزة بالأشياء التي تدور حولها تلك القضايا، فإذا اعتبرنا النظرة الأولى، فلن نرى حاجة لإنهاء التسلسل اللامتناهي للقضايا المقدَّمة

(40) قد يكون من الواضح أنني مدين بمناقشتي للاستعارات البصرية الأفلاطونية لكل من ديوي وهايدغر.

للدفاع عن قضايا أخرى، فمن الحماقة الاستمرار في الحديث عن الموضوع عندما يكون كل إنسان، أو الأكثرية، أو الحكماء، قد اقتنعوا، مع أننا «نستطيع» الاستمرار. وإذا اعتبرنا النظرة الثانية إلى المعرفة، فسوف نودّ تجاوز المسوِّغات إلى الأسباب، والحجّة إلى ما يفرضه الشيء المعروف، وإلى وضع تبدو فيه الحجة مستحيلة وليست تافهة فحسب، ذلك لأن أيّ إنسان، وقد استحوذ عليه الموضوع بالطريقة المطلوبة، «لن يكون قادراً» على أن يشك أو أن يرى بديلاً. والوصول إلى تلك النقطة معناه الوصول إلى أسس المعرفة. وبالنسبة إلى أفلاطون، تمّ التوصّل إلى تلك النقطة بالهروب من الحواسّ وفتح مَلَكة العقل (عين الروح) على عالم الوجود. أما بالنسبة إلى ديكارت، فقد كان الأمر تحويلاً لعين العقل عن أشكال التمثيل الداخلية المختلطة إلى الأفكار الواضحة والمتميّزة. وعند لوك كانت المسألة عَكْساً لتوجهات ديكارت واعتبار أشكال التمثيل المفردة المقدمة للحسّ أنها ما يجب أن يستحوذ علينا (ما لا نقدر أن نهرب منه وما يجب ألا نهرب منه). قبل لوك لم يحدث أن بحث أيُّ إنسانٍ عن أسس للمعرفة في منطقة الحواس. ومن المؤكد أن أرسطو أشار إلى أننا لا نخطئ بمسألة كيف تبدو الأشياء لنا، غير أن فكرة تأسيس المعرفة على المظاهر كانت ستصعقه هو وأفلاطون، باعتبارها شاذّة، فما نريده أن يكون موضوعاً للمعرفة هو ما ليس مظهراً، وفكرة كون قضايا عن نوع من الأشياء ـ المظاهر «دليلاً» على قضايا من نوع آخر «ما هو موجود» ليس لها معنى لأيّ منهما.

وبعد ديكارت بدأ التمييز بين الواقع والمظهر يختفي من مركز الاهتمام، واستبدل بالتمييز بين الداخل والخارج. وحلّ السؤال «كيف يمكنني الهروب من خلف نقاب الأفكار؟» محلّ السؤال «كيف أستطيع الهروب من منطقة المظاهر؟». وكانت إجابة لوك على هذا السؤال

هي: استعمل يقينك حول كيف تبدو الأشياء لحواسّك كما استعمل أفلاطون بديهيات علم الهندسة، استعملها كمقدّمات منها تستدل كل شيء آخر، وبطريقة استقرائية فقط وليس بطريقة استنباطية، كما فعل أفلاطون. وظلت هذه الإجابة صالحةً إلى أن راح هيوم يعالجها، ومع ذلك كانت ذات جاذبية بريئة، فهي لبّت الحاجة إلى القبض عليها، وإدراكها، وأن تكون مفروضة، وهي الحاجة التي شعر بها أفلاطون، مع ذلك، فقد بدت أفكار الإحساس البسيطة أقل ادّعاء وأحدث من صور أفلاطون. وبحلول زمن كَنْت، بدا كما لو أن هناك أساسين للمعرفة: **إما** أن يختار بين النسخة الداخلية للصور الأفلاطونية، أي الأفكار الواضحة والمتميزة الديكارتية، من جهة، **أو** الانطباعات الحسية التي قال بها هيوم، من جهة أخرى. وفي الحالين، كان على المرء أن يختار أشياء تفرض عليه، فكان كَنْت ـ برفضه الأشياء المفروضة في هذين النوعين، بوصفها ناقصة ولا قوة لها على الغرض ما لم يربط واحدهما بالآخر في تركيب ـ هو الأوَّلَ الذي فكّر بأن تكون أسس المعرفة قضايا وليس أشياء، فقبله كان البحث في طبيعة المعرفة وأصلها طلباً لأشكال تمثيل داخلية ذات امتياز. ومع كَنْت صار بحث عن قواعد يضعها العقل ذاته [مثل مبادئ الفهم المحض]، وكان هذا أحد الأسباب التي سوّغت الاعتقاد بأن كَنْت قادنا من الطبيعة إلى الحرية، فعوضاً عن النظر إلى أنفسنا كماكينات شبه نيوتونية، آملين أن نجبر بواسطة الكائنات الداخلية المناسبة، فنعمل وفق ما صمّمته الطبيعة لنا، فإن كَنْت جعلنا نرى أنفسنا مقررين (في ذواتنا وبلا وعي منا) ما يسمح للطبيعة أن تكون. ما صمّمته الطبيعة لنا، فإن كَنْت جعلنا نرى أنفسنا مقررين (في ذواتنا وبلا وعي منا) ما يسمح للطبيعة أن تكون.

وعلى كل حال، لم يحرِّرنا كَنْت من خلط لوك بين التبرير

والشرح العلّي، وهو الخلط الموجود في فكرة إبستيمولوجيا. لأن الفكرة بأن حريتنا تعتمد على إبستيمولوجيا مثالية هي غلطة لوك الدائمة، ونعني أننا لكي ننظر إلى أنفسنا بأننا فوق الآلية، علينا أن نمضي إلى الترانسندنتالية ونزعم أننا أنفسنا قد ألّفنا الذرّات والفراغ، وهو الافتراض بأن الفضاء المنطقي لإصدار المبررات ـ تبرير أقوالنا وأعمالنا الأخرى ـ يحتاج إلى يكون له علاقة خصوصية بالفضاء المنطقي للشرح العلّي بغية تأمين توافق بين الاثنين، لوك أو عدم قدرة الواحد على التدخل في الآخر كَنْت. وقد كان كَنْت محقاً في اعتقاده أن التوافق لا معنى له، والتدخل محال. غير أنه كان مخطئاً في ظنّه أن تأسيس النقطة الأخيرة تطلّب فكرة تأسيس الطبيعة من قِبَل الذات العارفة. لقد تقدّم كَنْت نصف المسافة في اتجاه نظرة للمعرفة مختصة بالقضايا وليس بالإدراك الحسّي، لأنها جاءت ضمن إطار من الاستعارات العلّية، مثل «إنشاء»، و«صنع»، و«تشكيل»، و«تركيب»... وما شابه.

إن الفرق بين التقليد الأنجلو ـ سكسوني الرئيسي والتقليد الألماني الرئيسي في فلسفة القرن العشرين يتمثّل في التعبير عن موقفين من كَنْت، فالتقليد الفلسفي الذي يعود إلى راسل (Russell) رفض المسألة الكَنْتية المتعلقة بالحقائق التركيبية القبلية بوصفها أنها كانت إساءة فهم لطبيعة الرياضيات، وبالتالي اعتبر الإبستيمولوجيا مسألة تحديثٍ للوك، جوهرياً. وفي مجرى هذا التحديث، فصلت الإبستيمولوجيا عن البسيكولوجيا عبر اعتبارها درساً للعلاقات الإثباتية بين القضايا الأساسية وغير الأساسية، وقد اعتبرت هذه العلاقات مسألة منطقية وليست مسألة حقيقةٍ تجريبيّة حسّية. ومن ناحية أخرى، استبقى الدفاع عن الحرية والروحانية عبر فكرة الإنشاء كمهمة للفيلسوف مميّزة. ورفض أكثر الفلاسفة الألمان والعديد من الفلاسفة

الفرنسيين المذهب التجريبي المنطقي وبعد ذلك الفلسفة التحليلية بوصفها ليست ترانسندنتالية، وبالتالي ليست صالحة من الوجهة المنهجية وليست تهذيبيّة على نحو صحيح. وحتى أولئك الذين كانت لديهم شكوك عظيمة بمعظم العقائد الكَنْتية لم يشكّوا أبداً بأن شيئاً مثل تحوله الترانسندنتالي كان جوهرياً. أما على الجانب الأنجلو - سكسوني، فقد كان الاعتقاد بأن التحوّل اللغوي هو الذي يؤدي دور تمييز الفلسفة عن العلم، وفي نفس الوقت تحرير الإنسان من أيّ أثر للمذهب المثالي أو إغراء بالتوجه نحوه، الأمر الذي يُظن في القارة بأنه خطيئة الفلسفة المقلقة.

وعلى كل حال، ظلّ معظم الفلاسفة على جانبي القنال كَنْتيين. وحتى عندما كانوا يزعمون بأنهم تجاوزوا الإبستيمولوجيا، كانوا متفقين على أن الفلسفة تتّخذ موضوعاً لدرسها النواحي الصورية أو البنيوية لمعتقداتنا، وأن الفيلسوف يخدم بفحصها الوظيفة الثقافية في إبقاء الأنظمة الأخرى في أمان، وتحديد مزاعمها بما يمكن تأسيسه بصورة صحيحة. ونقول مرة ثانية: كانت الاستثناءات الكبرى لهذا الإجماع الكَنْتي الجديد متمثلةً في ديوي وفتغنشتاين وهايدغر. وبما يتّصل بموضوع هذا القسم، كان هايدغر هو المهم (وبصورة خاصة بموضوع فكرة أسس المعرفة المبنيّة على التشبيه بجبريّة الاعتقاد عند التحديق بشيء)، لأنه حاول أن يبيّن كيف أن فكرة الموضوعية المعرفية مستمدة، كما يقول، من المطابقة الأفلاطونية بين (φύσις) و(ι'δϵ'α) (مطابقة حقيقة الشيء مع حضوره أمامنا)[41]، فقد كان مهتماً باكتشاف الطريقة التي بها صار الغرب مهووساً بفكرة علاقتنا

(41) Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, Translated by Ralph Manheim (New Haven, CT: Yale University Press, 1959), p. 185.

الأولية بالأشياء وتشبيهها بالإدراك الحسي البصري، وبالتالي باقتراح إمكانية وجود مفاهيم أخرى لعلاقاتنا بالأشياء. إن الجذور التاريخية لمماثلة المعرفة عند أرسطو ولوك بالإدراك الحسّي تتعدّى نطاق هذا الكتاب، غير أننا، وعلى الأقل، نستطيع أن نأخذ من هايدغر الفكرة المفيدة أن الرغبة في الإبستيمولوجيا هي ببساطة أحدث منتوج للتطور الديالكتيكي لمجموعة من الاستعارات كانت مختارة في الأصل[42].

إن وصف هذا التطور بأنه عبارة عن تسلسل خطّيّ هو تبسيط طبعاً، لكنه قد يساعد في التفكير بأن الاستعارة الأصلية السائدة كانت ذات علاقة بأن معتقداتنا تحدّدت بوجودنا وجهاً لوجه أمام موضوع الاعتقاد مثلاً، وجود الصورة الهندسية التي تبرهن على النظرية. والمرحلة الثانية شملت التفكير بأنه لكي نفهم كيف نعرف بطريقة أفضل فإن ذلك يكون بفهم كيف نحسّن نشاط مَلَكَةٍ شبه بصرية، أي مرآة الطبيعة، وبالتالي اعتبار المعرفة مجموعة من أشكال التمثيل المضبوطة. ثم تلت فكرة أن السبيل إلى الحصول على أشكال تمثيل مضبوطة هو إيجادنا، داخل المرآة، صنفاً مميّزاً وخاصاً من أشكال التمثيل فارضة لدرجة لا يمكن الشك بصحتها. وستكون هذه الأسس المميزة أسس المعرفة، والنَّسَق - نعني الإبستيمولوجيا - الذي يوجهنا إليها سيكون أساساً للثقافة. وستكون الإبستيمولوجيا بحثاً عما يجب على العقل أن يعتقد به حالما يرفع النقاب عنه. وستكون الفلسفة بوصفها إبستيمولوجيا عبارة عن بحثٍ عن البنية الثابتة التي يجب أن تحتوي في داخلها على المعرفة، والحياة، والثقافة (نعني البُنى التي تقيمها أشكال التمثيل المميزة التي تدرسها). وهكذا، يبدو الإجماع

(42) Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, Translated by Joan Stambaugh, His Works (New York: Harper and Row, 1973), p. 88.

الكَنْتي الجديد كحاصل أخير لرغبةٍ أصلية لاستبدال «المجابهة» بـ «المحادثة» كمحدِّدة لمعتقدنا.

وفي القسم الثالث، سأحاول أن أبيّن كيف تبدو الأشياء إذا جرى الاعتقاد بأن المحادثة كافية، وتمّ التخلّي عن المجابهة، وبالتالي، إذا لم تتصوَّر المعرفة أشكال تمثيل في مرآة الطبيعة. وفي الفصول الثلاثة التالية، سأحاول أولاً في الفصل الرابع، أن أرسم تخطيطاً الشكل الذي اتّخذه الإجماع الكَنْتي الجديد في فلسفة القرن العشرين، والاضطراب الذي وقع فيه أحد أشكال الإجماع حديثاً (نعني الفلسفة التحليلية). وهذا سوف يشمل وصفاً لهجوم كل من كواين وسلارز على فكرة التمثيل المتميّز، دفاعاً عن هذا الهجوم. وفي الفصلين الخامس والسادس سأتناول موضوعين لاحقين للفلسفة كإبستيمولوجيا (نعني البسيكولوجيا التجريبية الحسّية وفلسفة اللغة على التوالي) بقيا ضمن الإجماع الكَنْتي الجديد، باعتبارهما الفلسفة هي دراسة التمثيل، وبصورة نموذجيّة هي كذلك.

الفصل الرابع

أشكال التصوّرات المميّزة

1 ـ الحقيقة الدامغة، أشكال التمثيل المميّزة، والفلسفة التحليليّة

في نهاية القرن التاسع عشر كان الفلاسفة قلقين حول مستقبل نظامهم، وكانوا محقين في ذلك، فمن ناحيةٍ، طرح ظهور البسيكولوجيا التجريبيّة الحسيّة السؤال: «ماذا نحتاج لنعرف عن المعرفة لا يقدر علم النفس أن يخبرنا به؟»[1]، ومنذ محاولة ديكارت أن يجعل العالَم آمناً للأفكار الواضحة والمتميّزة، وليجعله كَنْت آمناً للحقائق التركيبية القَبْليّة، سادت الإبستيمولوجيا على الأنطولوجيا. لذا، فإن تطبيع البسيكولوجيا للإبستيمولوجيا أفاد بأن مذهباً فيزيائياً بسيطاً وغير متشدِّد قد يكوّن النظرة الأنطولوجية الوحيدة المطلوبة. ومن ناحيةٍ أخرى، مالت المثالية الألمانية ـ في إنجلترا وأميركا ـ إلى

(1) وقد تردّد صدى هذا السؤال عبر قرننا الذي نعيش فيه، بطرق موصوفة في الفصل التالي، فلقد ولد علم النفس من الفلسفة بأمل غامض مفاده أننا يمكن أن نعود إلى ما قبل كَنْت ونقبض على براءة لوك. ومنذئذٍ، عبثاً كان احتجاج علماء النفس لإهمال الفلاسفة الكَنْتيين لهم من النوع التحليلي والنوع الفنومينولوجي.

الغروب، وانحدرت إلى ما صار يوصف وصفاً جيداً بأنه استمرار للمذهب البروتستانتي بوسائل أخرى. ورمى المثاليّون إلى إنقاذ القيم الروحية التي بدا أن المذهب الفيزيائي قد أهملها، ببعث حجج باركلي للتخلّص من الجوهر المادي وحجج هيغل للتخلّص من الأنا الفردية، وتجاهل في الوقت نفسه، وعن عمد، المذهب الهيغلي التاريخي. غير أن نفراً قليلاً نظر إلى هذه الجهود ذات المستوى العقلي العالي نظرة جدّية. ودفع مذهب باين (Bain) ومل (Mill) الاختزالي الجدّي والمذهب الرومانسي الجدي لرويس (Royce) الساخرين الإستطيقيين (Aesthetical)، أمثال جيمس وبرادلي وأيضاً المصلحين الاجتماعيين، مثل ديوي الشاب، إلى إعلان عدم واقعيّة المسائل الإبستيمولوجية التقليدية وحلولها. ودفعوا إلى وضع نقود جذرية لـ «الحقيقة» كمقابلة و«المعرفة» بوصفها صحة في التمثيل، فهدّدوا الفكرة الكَنْتية الفلسفية كلها، المفيدة بأن الفلسفة هي ميتا - نقدية (Metacriticism) للأنظمة الخاصة. وفي الوقت نفسه دمَّر فلاسفة متنوعون مثل نيتشه (Nietzsche) وبرغسون وديلثي (Dilthey) بعضاً من الافتراضات الكَنْتية نفسها. وبدا لبعض الوقت كما لو أن الفلسفة ستشيح بوجهها، مرة وإلى الأبد، بعيداً عن الإبستيمولوجيا، أي عن البحث عن اليقين، والبنية، والصرامة، ومن محاولة تشكيل نفسها محكمةً للعقل.

وعلى كل حال، قضت في المهد الروح اللعوب التي بدا أنها ستدخل الفلسفة حوالى عام 1900. ومثلما أوحت الرياضيات لأفلاطون بأن يبتدع التفكير الفلسفي، كذلك تحوّل الفلاسفة ذوو العقول الجادّة إلى المنطق الرياضي للتخلّص من سخرية نقّادهم الغزيرة. وكانت الشخصيتان النموذجيتان في هذا المسعى الهادف إلى إعادة الإمساك بالروح الرياضية هما هوسرل وراسل، فرأى هوسرل

أن الفلسفة محصورة، كما لو في فخ، بين «المذهب الطبيعي» و«المذهب التاريخي» اللذين لم يقدِّم أيّ منهما نوع الحقائق الدامغة التي أكّد كَنْت للفلاسفة على أنها كانت ابنتهم البكر(2). واشترك راسل مع هوسرل في إنكار المذهب البسيكولوجي الذي أصاب فلسفة الرياضيات بالعدوى، وأعلن أن المنطق جوهر الفلسفة(3).

---

(2) انظر Edmund Husserl, «Philosophy as Rigorous Science,» in: Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as a Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man*, Translated with Notes and an Introd. by Quentin Lauer, Harper Torchbooks. Academy Library; TB1170 (New York: Harper and Row, 1965), p. 120,

حلّل هوسرل في هذه المقالة المنشورة في عام 1910 المذهب الطبيعي والمذهب التاريخي كليهما، واعتبرهما شكلين من مذهب الريبة (Skepticism) والمذهب النسبي (Relativism). انظر على سبيل المثال ص 76 - 89 و122. وابتدأ نقده للمذهب الطبيعي بتكراره الهجوم على المفاهيم البسيكولوجية للمنطق الموجودة في كتاب: *Logical Investigations*. للاطلاع على التناقض الذاتي للمذهب الطبيعي عبر اختزاله المعايير إلى الواقع انظر (ص 80).

(3) Bertrand Russell, «Logic as the Essence of Philosophy,» in: Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Lowell Institute Lectures; 1914 (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 1914),

أنهى برتراند راسل هذا الفصل من كتابه بالمزاعم التالية:

لقد وضع المنطق القديم الفكر في أغلال، بينما المنطق الجديد منحه أجنحة. وفي رأيي، أدخل هذا المنطق الجديد في الفلسفة مثل ما أدخل غاليليو في علم الفيزياء، ممكّنة أخيراً من رؤية أي أنواع من المسائل قابلة للحلّ، وأي أنواع يجب التخلّي عنها بوصفها تتعدّى القدرات البشرية. وعندما يظهر حلّ ممكن، فإن المنطق الحديث يوفِّر طريقة تمكننا من الحصول على نتائج لا تجسِّد مجرد خصوصية شخصية، لكنها تنال بالضرورة موافقة جميع القادرين على تكوين رأي.

وبالنسبة إلى مبتغاي الحالي، فإن التهمة المألوفة (التي وضعها داميت (Dummett) وأنسكومب (Anscombe)) لا علاقة لها بالموضوع، نعني القول إن راسل قد خلط عقائد فريجه (Frege) وفتغنشتاين المتعلقة بعلم الدلالات التي نشأت من المنطق الحديث، بعقائد تخص نظرية المعرفة لم تنشأ منه. وكانت التهمة منصفة، غير أنه بلا هذا الخلط ذاته لم يكن =

ومدفوعاً بالحاجة إلى إيجاد شيء يكون دامغاً، اكتشف راسل الصورة المنطقية، واكتشف هوسرل الماهيّات، وهي النواحي الصورية المحضة من العالَم التي تبقى عند ما لا صورة له، وقد أدّى اكتشاف أشكال التمثيل المتميّزة هذه إلى بداية جديدة للبحث عن الجدّية، والنقاء، والصرامة[4]، وهو البحث الذي دام حوالى أربعين سنة. غير أنه في النهاية، طرح أتباع هوسرل المنشقون (سارتر وهايدغر) وأتباع راسل المنشقون (سلارز وكواين) الأسئلة ذاتها عن إمكانية وجود حقيقة دامغة، وهي الأسئلة التي طرحها هيغل حول كَنْت. وشيئاً فشيئاً تحوّلت الفنومينولوجيا إلى ما سمّاه هوسرل، وبطريقة يائسة، «مجرد أنثروبولوجيا»[5] و«الإبستيمولوجيا التحليلية»، أي فلسفة العلم صارت

= بإمكان الحركة التحليلية أن تنطلق أو أنها كانت شيئاً مختلفاً. والتمييز الواضح بين الفلسفة اللغوية وفلسفة اللغة لم يحصل أن بدأ إلاّ في العقدين الأخيرين. انظر الفصل السادس، الجزء الأول للاطلاع على المزيد حول هذا التمييز.

(4) Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, American ed. (New York: Rand School of Social Science, 1924), p. 61, and Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as a Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man*, pp. 110-111.

(5) انظر: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement; a Historical Introduction*, Phaenomenologica; 5, 2nd ed. (The Hague: M. Nijhoff, 1965), vol. 1, pp. 275-283, and David Carr, «Introduction,» in: Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology; an Introduction to Phenomenological Philosophy*, Translated, with an Introd., by David Carr, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp. xxv-xxxviii,

انظر أيضاً ردّ فعل رايل (Ryle) على *Sein und Zeit* الذي يمثل القرابة بين المشاريع الأنجلو ـ سكسونية المتأثرة براسل ومشروع هوسرل الأصلي، عندما يقول: «إن رأيي الشخصي هو أن الفنومينولوجيا (Phenomenology) بوصفها «فلسفة أولى» ستنتهي لتكون مذهباً ذاتياً مدمِّراً لنفسه، أو مذهباً صوفياً تذروه الرياح (*Mind,* 1929 Cited by =

تاريخية على نحوٍ متزايد ومنطقية على نحوٍ متناقص، كما نجد عند هانسون (Hanson)، وكُون (Kuhn)، وهاريه (Harré) وهيسيه (Hesse).

وهكذا، وبعد سبعين عاماً من **الفلسفة كعلم صارم** (*Philosophy as Rigorous Science*) عند هوسرل، و**المنطق كماهيّة الفلسفة** (*Logic as the Essence of Philosophy*) عند راسل، نعود لنواجه الأخطار المزعومة ذاتها التي واجهت مؤلفي هذين «البيانين» (Manifestoes)، أي: إذا بالغت الفلسفة في طبيعيّتها، فإن الأنظمة معرفية الموضوعية القاسية ستدفعها جانباً، وإذا بالغت في تاريخيّتها، فإن التاريخ الفكري، والنقد الأدبي، وما شابه من العلوم الإنسانية الرقيقة ستبتلعها(6).

والقصة الكاملة لمباهج ومآسي الفنومينولوجيا والفلسفة التحليلية تتعدّى بعيداً نطاق هذا الكتاب. والقصة التي أريد أن أقصّها في هذا الفصل تختص فقط بكيفية انثلام سمعة نوعين من التمثيل: الحدوس والتصوّرات، في الأيام الأخيرة للحركة التحليلية. وقد كنت ومازلت

= Spiegelberg, vol. 1, p. 347)، وقد عنت نقطة رايل الضاربة في الغيب أن مجيء الفنومينولوجيا الانوجادية (Existential) معناه نهاية الفنومينولوجيا بوصفها علماً صارماً.

(6) أعتقد أن الفلسفة في إنجلترا وأميركا قد سبق أن أزاحها النقد الأدبي في وظيفته الثقافية الرئيسية (نعني كمصدر للوصف الذاتي للشباب لاختلافه عن الماضي). انظر: Harold Bloom, *A Map of Misreading* (New York: Oxford University Press, 1975), p. 39,

ففيه نقرأ: «إن معلم الأدب الآن في أميركا والذي هو أكثر بكثير من كونه مدرساً للتاريخ أو الفلسفة أو الدين، محكوم عليه أن يدرِّس حضور الماضي، لأن علوم التاريخ، والفلسفة، والتي انسحبت من المشهد التعليمي كوسائط، تاركةً معلم الأدب المنذهل عند المذبح محتاراً، وبصورة قوية، ما يكون: أضحيّة أو كاهناً»،

وسبب هذا، وبصورة تقريبية الفحوى الكَنْتية والمضادة للتاريخ للفلسفة الأنجلو - سكسونية. أما الوظيفة الثقافية لمدرسي الفلسفة في الأقطار التي لم يكن قد نسي فيها هيغل، فكانت مختلفة، وأقرب إلى وضع نقاد الأدب في أميركا. انظر: Richard Rorty, «Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture,» *Georgia Review*, vol. 30 (1976), pp. 757-769.

أزعم بأن الصورة الكَنْتية عن التصوّرات والحدوس الحسّية المنضمة لإنتاج المعرفة، مطلوبة لتوفير معنى لفكرة الإبستيمولوجيا كنَسَق فلسفي محدَّد، ومتميز عن البسيكولوجيا. وهذا يعادل القول بأنه إذا لم يكن لدينا التمييز بين ما هو معطى وما هو مضاف من العقل، أو بين الجائز لأنه متأثر بالمعطى والضروري [لأنه كله داخل العقل وتحت ضبطه]، فإننا عندئذٍ لن نعرف ما يمكن أن يُحسب بأنه إعادة إنشاء عقلية لمعرفتنا، ولن نعرف ما يمكن أن يكون هدف الإبستيمولوجيا أو ما منهجها. وكان هذان التمييزان قد هوجما من فترة لأخرى عبر تاريخ الحركة التحليلية، فقد أخضع نوراث (Neurath) لجوء كارناب إلى المعطى للتساؤل، على سبيل المثال، ظهرت شكوك حول مفهوم راسل للمعرفة بواسطة التعارف، واللغة التعبيرية للويس (Lewis). وقد بلغت هذه الشكوك أوجها في أوائل الخمسينيات (1950s) مع ظهور **بحوث فلسفية** (*Philosophical Investigations*) لفتغنشتاين، وسخرية أوستن (Austin) من أنطولوجيا الكثرة الحسية، ومقالة سلارز التي عنوانها «المذهب التجريبي - الحسّي وفلسفة العقل». أما التمييز بين ما هو ضروري وما هو جائز، وهو الذي أحياه راسل وحلقة فيينا (Vienna Circle) بوصفه تمييزاً بين ما هو صادق بالمعنى وصادق بالتجربة، فقد بقي من غير أن يُتحدّى، وشكّل القاسم المشترك الأصغر لتحليل اللغة المثالية واللغة العادية. وفي أوائل الخمسينيات أيضاً، تحدّت هذا التمييز مقالة كواين، وهي «عقيدتان جامدتان للمذهب التجريبي الحسي» (Two Dogmas of Empiricism)، ومعه تحدّت الفكرة المعيارية عند كَنْت وهوسرل وراسل، التي تفيد بأن نسبة الفلسفة للعلم التجريبي كنسبة دراسة البنية لدراسة المضمون. وعلى أساس شكوك كواين المدعومة بشكوكٍ مماثلة واردة في كتاب **بحوث** (*Investigations*) لفتغنشتاين حول كيف نعرف عندما نكون مستجيبين لحتمية اللغة

وليس لما تفرضه التجربة، صار من العسير شرح معنى يكون للفلسفة حقلٌ بحثيٌّ صوريٌّ منفصل، وبالتالي كيف يمكن أن يكون لنتائجها الطابع المرغوب المزّعوم، لأن هذين التحديين هما تحدّيان لفكرة الإبستيمولوجيا ذاتها، وبالتالي للفلسفة ذاتها، التي تتصوَّر نَسَقاً بدور حول هذه النظرية.

وفي ما يلي سوف أحضر نفسي لمناقشة طريقتين جذريتين اثنتين تختصّان بنقد الأسس الكَنْتية للفلسفة التحليلية، أعني نقد سلارز السلوكي (Behavioristic) لمجمل إطار المعطى ومقاربة كواين السلوكية للتمييز بين الضروري والجائز. وسوف أقدِّم النقدين كشكلين من المذهب الكلّي (Holism)، فما ظلّت المعرفة تُتصوَّر بأنها تمثيل مضبوط (كمرأة للطبيعة)، فإن عقيدتيْ كواين وسلارز الكليتين تبدوان منطويتين على مفارقات من غير مبرِّر، لأن مثل ذلك التمثيل المضبوط يقتضي نظرية في أشكال من التمثيل المتميّز تكون مضبوطة أوتوماتيكياً وداخلياً. لذا كان الردّ على رأي سلارز في المعطى ورأي كواين في التحليل مفيداً أنهما «شطّا» في أغلب الأحيان، أعني أنهما سمحا للمذهب الكلي أن يدفعهما بعيداً عن المعنى العادي العمومي. ولكي أدافع عن سلارز وكواين سوف أبرهن على أن مذهبهما الكلي هو حاصل التزامهما بفكرة أن التسويغ ليس أمراً مختصاً بعلاقة خصوصية بين الأفكار أو الكلمات والأشياء. وإنما هو مسألة محادثة، وممارسة اجتماعية، فالتسويغ بالمحادثة هو كلّي، وبصورة طبيعية، في حين أن فكرة التسويغ الراسخة في التقليد الإبستيمولوجي هي اختزالية وذريّة. وسأحاول أن أبيّن أن سلارز وكواين كليهما، وضعا الحجّة ذاتها، وهي الحجة الي تضادّ التمييز بين المعطى واللامعطى، والتمييز بين الضروري والجائز على السواء. أما المقدّمة الحاسمة في هذه الحجة فهي أننا

نفهم المعرفة عندما نفهم التسويغ الاجتماعي للاعتقاد، وبالتالي، فإنا لا نحتاج لأن نعتبرها دقة في التمثيل.

وحالما تحلّ المحادثة محلّ المجابهة، فإن الفكرة التي تعتبر العقل مرآة للطبيعة يمكن وضعها جانباً. وتكون النتيجة أن فكرة الفلسفة التي تفيد أنها نَسَق البحث عن أشكال التمثيل المتميّزة، من بين تلك الأشكال التي تؤلف المرآة، تصبح غير معقولة، ففي المذهب الكلي الكامل لا محلّ لفكرة تعتبر الفلسفة تصوّريةً ودامغة، والتي تحدِّد أسس بقية المعرفة، والتي تشرح أيّاً من أشكال التمثيل هو معطًى محض أو تصوريّ محض، والتي تقدم صيغاً قانونية وليس اكتشافاً تجريبياً حسياً، والتي تفصل المقولات عبر الأطر المساعدة على الكشف. وإذا اعتبرنا المعرفة مسألة محادثة وممارسة اجتماعية، وليس مسعًى لتصوير الطبيعة كما لو في مرآة، فلن يكون علينا أن نتصوّر ممارسة ورائية ميتافيزيقية تكون نقداً لجميع أشكال الممارسة الاجتماعية الممكنة. لذا، فإن المذهب الكلّي، وكما أثبت كواين بالتفصيل، ووصفه سلارز بطريقة عابرة، يُنتج مفهوماً للفلسفة لا يمتُّ بصلة إلى البحث عن اليقين.

وعلى كل حال نقول: لم يطوّر كواين، ولا سلارز، مفهوماً جديداً للفلسفة بأي تفصيل، فكواين بعد إثباته عدم وجود حدّ فاصل بين العلم والفلسفة، مالَ إلى الافتراض بأنه بذلك قد بيّن أن العلم يمكن أن يحلّ محلّ الفلسفة. غير أنه لم يوضح المهمّة التي يطلب من العلم أن يؤديها. كما أنه ليس واضحاً سبب مَلءِ العلم الطبيعي الفراغَ الحاصلَ، وليس الفنون، أو السياسة، أو الدين. يضاف إلى ذلك أن مفهوم كواين للعلم ظلّ ذرائعياً (Instrumentalist) بصورة غريبة، فهو مبنيّ على تمييز بين المؤثرات والمفروضات مما يقدم عوناً ويريح التمييز القديم بين الحدس الحسّي والتصوّر. ومع ذلك،

فإن كواين يتجاوز التمييزين بالتسليم أن إثارات أعضاء الحسّ هي مفروضة مثل أي شيء آخر، فكما لو أن كواين، وبعد إنكاره التمييز التصوري - التجريبي، والتمييز التحليلي - التركيبي، والتمييز بين اللغة والواقع، مازال غير قادرٍ على إنكار التمييز بين المعطى والمفروض. وعكس ذلك حصل مع سلارز، فهو بعد تغلّبه على التمييز الأخير، لم يستطع أن ينكر مجموعة التمييزات الأولى. وبالرغم من اعتراف اللطيف بتغلب كواين على فكرة التحليلية، فإن كتابات سلارز ما تزال مملوءة بفكرة تقديم تحليل للمفردات والجمل المختلفة، وباستعمال ضمنيّ للتمييز بين الضروري والجائز، وبين البنيوي والتجريبي - الحسّي، وبين الفلسفي والعلمي، فكل واحد منهما مال إلى التوظيف المساعد على الكشف الضمني اللارسمي المستمر للتمييز الذي تعدّاه الآخر. كما لو أن الفلسفة التحليلية لا تكون كتابتها ممكنةً من غير توظيف واحد، على الأقل، من التمييزين الكَنْتيَّيْن العظيمَيْن، وكما لو أنّ لا كواين ولا سلارز كان راغباً بقطع الصلات الأخيرة التي تربطهم براسل، وكارناب، والمنطق كجوهر للفلسفة.

وأنا أظن أن الفلسفة التحليلية «لا يمكن» كتابتها من غير الواحد أو الآخر من هذه التمييزات، فإذا لم يكن هناك حدوس تدخل فيها التصوّرات على طريقة الإنشاء (Aufbau)، ولا علاقات داخلية بين التصوّرات لجعل الاكتشافات الخاصة بالقواعد ممكنةً (على طريقة فلسفة أكسفورد)، فسيكون من الصعب تخيلّ ما يمكن أن يكون التحليل. وبحكمةٍ، لم يعد عدد قليل من الفلاسفة التحليليين يحاول أن يشرح ما يعنيه تقديم تحليل. وبالرغم من وجود مقدار كبير من الأدب الفلسفي الماورائي (Metaphilosophical) في الثلاثينيات 1930s والأربعينيات (1940s) تحت رعاية راسل وكارناب، وفيضٍ آخر من

مثل هذا الأدب في الخمسينيات 1950s اتّخذ نموذجاً[7] له كتاب **بحوث فلسفية** (*Philosophical Investigations*) **وتصوّر العقل** (*The Concept of Mind*)، فإن الموجود الآن هو محاولة ضئيلة لجعل الفلسفة التحليلية واعيةً لذاتها، بشرحها كيف يكون التمييز بين التحليل الناجح والتحليل غير الناجح. وأعتقد أن النقص في التفكير الفلسفي الماورائي داخل الحركة التحليلية يدل على حقيقة سوسيولوجية مفادها أن الفلسفة التحليلية هي الآن، وفي أقطار عدة، المدرسة الفكرية المتواجدة في خندق دفاعي. وهكذا، فإن أي شيء في هذه الأقطار يقوم به الفلاسفة الذين يطبقون أسلوباً معيناً، أو يذكرون مواضيع معينة، يُحسب في ذاته (ex officiis suis)، إذا جاز الكلام استمراراً للعمل الذي ابتدأه راسل وكارناب، فعندها تحتل حركة جذرية المؤسسة التي ثارت ضدها، تتضاءل الحاجة لوعي ذاتيّ منهجيّ، أو لنقدٍ ذاتي، أو لحسٍّ بالتموضع في مكان ديالكتيكي أو في زمن تاريخي.

وأنا لا أعتقد بوجود أي شيء بعد الآن يمكن وصفه بـ«فلسفة تحليلية»، ما عدا بطريقة أسلوبية أو اجتماعية. غير أن هذه الملاحظة ليست حطّاً من قدر الشيء، كما لو أن توقعاً مشروعاً قد خاب، فالفلسفة التحليلية، مثل أي حركة في أي نظام، استنفدت النتائج الديالكتيكية لمجموعة من الافتراضات، ولم يبق لها الآن ما تفعله. إن الإيمان المتفائل الذي شارك كَنْت به كلٌّ من راسل وكارناب (وهو أن الفلسفة، جوهرها ومنهجها المكتشفين أخيراً، قد وضعت في النهاية على طريق العلم الآمن) ليس شيئاً، هو محطّ سخرية أو

---

(7) حاولت أن ألخص هذا الأدب لغاية 1965، في مقدمة كتاب: *The Linguistic Turn*, Recent Essays in Philosophical Method, Edited and with an Introd. by Richard Rorty (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967).

رثاء، فإن مثل هذا التفاؤل لا يكون ممكناً إلاّ مع رجالٍ ذوي خيالٍ عالٍ وجسارة، ويكونون أبطال أزمنتهم.

2 ـ المذهب السلوكي المعرفي

أبسط طريقة لوصف الملامح المشتركة لهجومي كواين وسلارز على المذهب التجريبي الحسي المنطقي هو بالقول إنهما طرحا أسئلة سلوكيةً حول الامتياز المعرفي الذي يدّعيه هذا المذهب لتوكيدات معينة عبر تقارير أشكال تمثيل متميّزة، فيتساءل كواين كيف يمكن للأنثروبولوجي أن يميز الجمل التي يعتبرها السكان الأصليون، بشكل ثابت وبصدق، تفاهات تجريبية حسّية جائزة من جهة وحقائق تصوّرية ضرورية من جهة أخرى. ويتساءل سلارز كيف تختلف بيّنات تقارير الشخص الأول (First Person)، على سبيل المثال، وكيف تبدو الأشياء لنا، والآلام التي نعاني منها، والأفكار المتدفقة أمام عقولنا عن بيّنات تقارير الخبراء، وعلى سبيل المثال، عن الضغط المعدني، أو السلوك التزاوجي للطيور، أو ألوان الأشياء المادية. ويمكننا ضمّ السؤالين معاً لنسأل ببساطة: أنّى لنظرائنا أن يعرفوا أيّاً من توكيداتنا يصدِّقون، وأيّاً يريدون تأكيدات إضافية عليها؟ ويبدو أنه يكفي للسكان الأصليين معرفة أيّ من الجمل صادق وبدون أدنى شك، من غير أن يعرفوا أيّاً منها هو صادق بفضل اللغة. ويبدو كافياً لنظرائنا أن يعتقدوا بعدم وجود سبيل أفضل لاكتشاف حالاتنا الداخلية غير تقاريرنا، ومن غير معرفتهم ما يقع خلف صنعنا لها. ويبدو كافياً لنا أن نعرف أن لنظرائنا هذا الموقف المذعن. وبدأ أن هذا وحده كان كافياً لحصول اليقين الداخلي المتعلق بحالاتنا الداخلية التي كان التقليد قد شرحها بالإشارة إلى الحضور المباشر للوعي، وحسّ البداهة، وتعابير أخرى عن الافتراض بأن الانعكاسات في مرآة الطبيعة تُعرف على نحوٍ أفضل من الطبيعة ذاتها، فسلارز وجد اليقين

بالقول «لديّ ألم» انعكاساً لواقع مفاده عدم وجود من يشك به، وليس العكس. ومثل ذلك كان اليقين عند كواين بالقول «كل البشر حيوانات» والقول «كان هناك بعض الكلاب بلون أسود». واعتقد كواين أن الدلالات تتساقط مثل عجلات ليست جزءاً من الآلة[8]، ورأى سلارز الشيء ذاته بما يتصل بسلسلة الأحداث اللالغوية (Non-Verbal) وذات الصدق الذاتي[9] (Self-Authenticating). وبصورة أوسع نقول: إذا كان المجتمع هو مسوِّغ الأقوال وليس طابع أشكال التمثيل الداخلية التي تعبرّ عنها، فلا جدوى حالتئذٍ من محاولة فصل أشكال التصورات المخصوصة.

إن شرح العقلانية والسلطة المعرفية، بالرجوع إلى ما يسمح لنا المجتمع بقوله، وليس العكس، هو جوهر ما سوف أدعوه «المذهب السلوكي المعرفيّ»، وهو موقف ديوي وفتغنشتاين المشترك. وأفضل طريقة للنظر إلى هذا المذهب السلوكي هو اعتباره نوعاً من المذهب الكلي (Holism)، لكنه نوع لا يتطلّب دعائم ميتافيزيقية مثالية، فهو يزعم أنه إذا فهمنا قواعد اللعبة اللغوية، فإننا نفهم كل ما يساعد على فهم أسباب تحوّل الحركات في تلك اللعبة اللغوية، فباستثناء الفهم الإضافي الحاصل من البحوث، لن يسمي أحد إبستيمولوجيا (على سبيل المثال: تاريخ اللغة، وبنية الدماغ، وتطوّر الأنواع، وبيئة اللاعبين السياسية أو الثقافية)، فإذا كنا سلوكيين، بهذا المعنى، فلن

---

(8) للاطلاع على تفسير لهجوم كواين على «الفائدة الشارحة لفكر المعنى الفلسفية»، انظر مقالة: Gilbert Harman, «Quine on Meaning and Existence, I,» *Review of Metaphysics*, vol. 21 (1967), pp. 124-151 esp. 125 and 135-141.

(9) Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; New York: Humanities Press, 1963), p. 167.

يخطر لنا أن نثير أيّاً من التمييزات الكَنْتية التقليدية. غير أن السؤال هو: هل يمكننا المضيّ هكذا قُدُماً، ونكون سلوكيين؟ أو: هل نقول قول نقّاد كواين وسلارز، فنسأل: أليس المذهب السلوكي حلقة مفرغة؟[10]، فهل ثمة أي سبب يسوّغ التفكير بأن الأفكار المعرفية الأساسية «يجب» أن تشرح بمصطلحات سلوكية؟

خلاصة السؤال الأخير ما يلي: هل يمكننا أن نتعامل مع دراسة «طبيعة المعرفة الإنسانية» تماماً مثل دراسة الطرق التي يتفاعل بها البشر، أو أنها تتطلّب أساساً أنطولوجياً (شاملةً طريقة فلسفية معينة ما لوصف البشر)؟، وهل نعتبر القول: «S يعرف أن P»، أو «S يعرف أن P بطريقة غير استنباطية»، أو «S يعتقد بصورة راسخة أن P»، أو «إن معرفة S بأن P يقينيّة»، بمثابة ملاحظة تتعلق بمنزلة تقارير S بين نظرائه، أو نعتبرة ملاحظة تتصل بعلاقة بين ذات وموضوع، وبين الطبيعة والمرآة؟ الخيار الأول يؤدي إلى نظرة للصدق براغماتية ومقاربة علاجيّه للأنطولوجيا (فيها يمكن للفلسفة أن تصحِّح النزاعات التي لا جدوى منها بين الحسّ العمومي والعلم، غير أنها لا تسهم بأي حجج من صنعها للبرهان على وجود أو عدم وجود شيء ما). وهكذا، يكون الصدق الضروري عند كواين قولاً لم يقدم أحدٌ بديلاً عنه مهمّاً يدعونا إلى الشك به. أما بالنسبة إلى سلارز، فإن القول بأن تقريراً عن فكرة عابرة لا يمكن تقويمه، هو القول بعدم وجود أحد

(10) للاطلاع على هذا النوع من النقد لمذهب كواين السلوكي، انظر: H. P. Grice and P. F. Strawson, «In Defense of a Dogma,» *Philosophical Review*, vol. 65 (1956), pp. 141-156,

ولمثل هذا النقد لسلارز، انظر نقود رودريك (Roderick) لمزاعمه المتعلقة بالقصدية (Intentionality)، وذلك في مراسلاتهما المطبوعة في: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2 (1958), pp. 521 ff.

اقترح طريقة مفيدة للتنبؤ بالسلوك الإنساني وضبطه، لا تسلّم بالتقارير الفكرية المعاصرة المخلصة للشخص الأول، كما هي. وهذا الخيار الثاني يؤدي إلى شروح «أنطولوجية» للعلاقة بين العقول والمعاني، وبين العقول ومعطيات الوعي المباشرة، وبين الكلّيات والجزئيات، وبين الفكر واللغة، وبين الوعي والأدمغة... وهكذا. وقد رأى الفيلسوفان شيشولم وبيرغمان (Bergmann) أن مثل هذه الشروح «يجب» محاولتها إذا كان لابد من المحافظة على المذهب الواقعي للحسّ العمومي. إن الهدف من كل هذه الشروح هو اعتبار الصدق أكثر مما دعاه ديوي «التوكيد المجاز»، أي أكثر مما يسمح لنا نظراؤنا (Ceteris Paribus) بالاكتفاء بمجرد القول. وعندما تكون هذه الشروح أنطولوجيةً، فأنها تتّخذ صورة وصفٍ جديدٍ لموضوع المعرفة لـ «ردم الفجوة» بينه والذات العارفة. والاختيار بين هذه المقاربات هو اختيار بين الصدق بوصفه «ما الخير لنا بأن نصدق؟»، والصدق بوصفه «تماسّاً بالواقع».

وهكذا، فإن مسألة ما إذا كنا نستطيع أن نكون سلوكيين في موقفنا تجاه المعرفة ليست مسألة تتعلق بـ «كفاية» «التحاليل» السلوكية لمزاعم المعرفة، أو للحالات العقلية، فالمذهب السلوكي المعرفي (والذي يمكن تسميته، ببساطة «مذهباً براغماتياً»، حيث لا يكون لهذه التسمية أكثر مما تحتمل من معنى) ليس له علاقة بواطسون (Watson) أو رايل، وبالأحرى هو الزعم بأن الفلسفة ليس لديها ما تقدمه أكثر من الحسّ العمومي (مكمّلاً من البيولوجيا، والتاريخ... إلخ) للمعرفة وللصدق، فليست المسألة ما إذا كان بالإمكان تقديم حالات سلوكية ضرورية وكافية للقول «S يعرف أنّ P»، فلم يعد أحدٌ يحلم بإمكانية تقديمها، كما أن المسألة ليست ما إذا كان بالإمكان تقديم مثل هذه الحالات لـ «S يرى أنّ P»، أو

«تبدو لـ S كما لو أنّ P»، أو «S يفتكر أنّ P»، فأن يكون الإنسان سلوكياً بالمعنى الواسع الذي كان بحسبه سلارز وكواين سلوكيَّيْن، لا يكون بتقديم تحليلات اختزالية، بل برفض لمحاولة نوع معين من الشرح، أي ذلك النوع من الشرح الذي لا يكتفي بإدخال فكرة، مثل «معرف بالمعاني»، أو «مألوفية بالمظاهر الحسّية» بين أثر المحيط على البشر وتقاريرهم عنه، بل يستعمل مثل هذه الأفكار لشرح موثوقيّة مثل هذه التقارير.

غير أن السؤال هو، وللمرة الثانية: كيف لنا أن نقرّر ما إذا كان مثل هذه الأفكار مطلوباً؟ يغرينا الجواب، على أساس قرارٍ سابق يتعلق بما إذا كنا بحاجةٍ لمثل أفكار «العقل»، و«تيار الوعي» وما شابههما لوصفها. غير أن هذا الجواب سيكون الجواب الخاطئ. يمكننا أن نقبل موقف سلارز وكواين تجاه المعرفة، وفي الوقت نفسه أن نقرّ بوجود أحاسيس أولية (خامات)، وتصوّرات قَبْليّة، وأفكار داخلية، ومعطيات حسية، وقضايا منطقية، وأي شيء آخر يرى الشرحُ العِلّيُّ للسلوك الإنساني افتراضه مساعداً[11]، «فما لا نقدر عليه» هو أن نعتبر المعرفة بهذه الكائنات «الداخلية» أو «المجردة» مقدماتٍ منها تُستَدَل معرفتنا بكائنات أخرى بصورة عادية، وأنه من دونها تكون معرفتنا الأخيرة «بلا أساس»، فالفرق هو بين القول إن معرفة لغةٍ هي التعرف على معاني مفرداتها، أو أن رؤية

(11) سأدافع عن هذا الرأي عندما أناقش البسيكولوجيا التجريبية الحسية في الفصل الخامس. ولسوء الحظ، لا يرى سلارز وكواين هذا الأمر بهذه الطريقة الحرة. وللاطلاع على نقود هروب كواين من المقاصد، انظر الجزء الرابع أدناه. ويمكن تطبيق هذا النقد (*Mutatis mutandis*) على توكيد سلارز على الرأي بأن (الصورة العلمية) تستثني المقاصد. غير أن نقطة سلارز أدق وترد مع فكرته التراكتارية (Tractarian) المنقودة أدناه في الفصل السادس، الجزء الخامس.

طاولةٍ هي الحيازة على انطباعات حسية مستطيلة، وبين شرح قوة النماذج، مثل: «كل البشر حيوانات»، أو «ذلك يبدو مثل طاولة» بفضل قوة معرفة بالمعاني (داخلية، خصوصية، ولااجتماعية)، بالمعاني أو بفضل انطباعات حسية، فليس المذهب السلوكي في المعرفة مسألة اقتصاد ميتافيزيقي، وإنما هو ما إذا كان يمكن ربط القوة بالأقوال التوكيدية بواسطة علاقات «تعارف» بين أشخاص، وعلى سبيل المثال، بين أفكار وانطباعات حسية وكلّيات وقضايا منطقية، فليس الفرق بين نظرة الثنائي كواين ـ سلارز والثنائي شيشولم ـ بيرغمان لهذه الأمور فرقاً بين منظرين طبيعيين، أحدهما مورق والآخر شحيح، وإنما هو أشبه ما يكون بالفرق بين فلاسفة أخلاقيين يرون أن الحقوق والمسؤوليات تتصل بما يمنحه المجتمع وأولئك الذين يرون أن ثمة شيء داخل الإنسان هو الذي «يعترف به» المجتمع عند المنح. ولا تختلف مدرستا الفلسفة الأخلاقية على أن للبشر حقوقاً تستحق الموت في سبيلها، بل هما تختلفان حول ما إذا كان هناك أكثر من ذلك مما يجب فهمه، حالما نفهم حتى لماذا منحت هذه الحقوق أو أنكرت، وطريقة فهم المؤرخين الاجتماعيين والمفكرين لهذا.

باختصار، هما تختلفان حول ما إذا كان هناك «أسس أنطولوجية للحقوق الإنسانية»، تماماً مثلما تختلف مقاربة سلارز وكواين عن التقاليد التجريبية ـ الحسية والعقلية حول ما إذا كان هناك شيء يدعى «علاقات المعرفة بالواقع» قد بقي ويجب فهمه، وذلك حالما نفهم (كما يفعل مؤرخو المعرفة) متى ولماذا حصل تبنٍّ لمعتقداتٍ مختلفة أو حصل حذفٌ لها.

هذه المماثلة مع الفلسفة الأخلاقية تسمح لنا بتركيز الموضوع من جديد على المذهب السلوكي في المعرفة فنقول: ليس الموضوع

عدم الكفاية في شرح الواقع، وإنما ما إذا كان يمكن تقديم «أساس» في الواقع لممارسة التسويغ، فليست المسألة مسألة ما إذا كان للمعرفة الإنسانية «أسس»، بل ما إذا كان الكلام بأن لها أسساً له معنى، أي ما إذا كان لفكرة حيازة القوة الإبستيمولوجية أو القوة الأخلاقية هي فكرة متّسقة منطقياً، فالبراغماتي في الأخلاق لا يعرف كيف يناقش الزعم بأن تقاليد مجتمع «مؤسسة في الطبيعة البشرية»، فهو براغماتي لأنه لا يستطيع أن يفكر، بمعنى أن يكون تقليداً مؤسساً على ذلك النحو. أما مقاربة كواين وسلارز للإبستيمولوجيا، فتفيد بأن القول إن الصدق والمعرفة لا يحكم عليهما إلاّ بمقاييس الباحثين في أيامنا، ليس قولاً مفيداً بأن المعرفة الإنسانية هي أقل نبلاً أو أقل أهمية، أو أنها «أبعد عن العالم» مما نفكّر. إنه مجرد القول بأن لا شيء يُحسَبُ تسويغاً إلا بالإشارة إلى ما قبلناه سابقاً، وأن لا سبيل للتملّص من معتقداتنا ولغتنا بحثاً عن اختيار غير الاتساق المنطقي.

فالقول إن ما هو صادق وما هو حق أمران يخصان الممارسة الاجتماعية يمكن أن يكون فيهما حكم علينا بأننا نقول بالمذهب النسبي (Relativism)، الذي هو مختزل كله (*Reductio*) لمقاربة سلوكية للمعرفة أو للأخلاق. وسأتناول هذه التهمة في مناقشتي للمذهب التاريخي، في الفصلين السابع والثامن. أما هنا، فسألاحظ أن صورة نظام معرفي - فلسفة، وحدها التي تحدِّد مجموعة من وجهات النظر العلمية أو الأخلاقية بالقول إنها أكثر «عقلية» من بدائلها، بلجوئها إلى ما يؤلف مصفوفة (Matrix) حيادية ثابتة لكل البحث ولكل التاريخ، هي صورة تجعل ممكناً التفكير بأن مثل هذا المذهب النسبي يجب، وبطريقة أوتوماتيكية، أن يلغي نظريات الاتّساق المتعلقة بالتسويغ العملي. وكان أحد أسباب تراجع الفلاسفة المحترفين عن الرأي بأنه يمكن أن لا يكون

للمعرفة أسس، ولا يكون للحقوق والواجبات قاعدة أنطولوجية، يَتمثّلُ في أن نوع المذهب السلوكي الذي يستغني عن الأسس هو في طريق الاستغناء عن الفلسفة. واعتبر نفرٌ قليل أن لعدم وجود مصفوفة حيادية ثابتة تحدث في داخلها دراما البحث والتاريخ نتيجة مفادها أن نقد ثقافة الإنسان لا يكون إلاّ تجزيئيّاً ومنحازاً، ولا يكون إطلاقاً «بالإشارة إلى مقاييس أبدية»، فذلك يهدِّد الصورة الكَنْتية المتجددة لعلاقة الفلسفة بالعلم وبالثقافة. إن الحثَّ على القول إن الأقوال التوكيدية والأفعال يجب ألا تكون متّسقة مع أقوال توكيدية وأفعال أخرى فقط، بل وتقابل شيئاً منفصلاً عما يقول الناس ويفعلون، كما لو ببعض الادعاء، يُسمّى الحثّ الفلسفي. إنه الحثّ الذي دفع أفلاطون إلى القول إن كلمات سقراط وأفعاله قد أخفقت، كما حصل فعلاً، في الاتّساق مع النظرية والممارسة الجاريتين في زمانه، كانت تقابل شيئاً بالكاد تمكن الأثينيون من أن يلمحوه، وإن المذهب الأفلاطوني المتبقّي الذي عارضه كواين وسلارز لم يكن تشييئاً مادياً لكائنات لافيزيائية، وإنما فكرة «التقابل» (Correspondence) مع مثل هذه الكائنات، بوصفها المحك الذي به تقاس قيمة الممارسة الحاضرة(12).

(12) ولسوء الحظ، مال كلا الرجلين لاستبدال التقابل مع الكائنات الفيزيائية، وتحديداً التقابل مع «الكائنات الأساسية» للعلم الفيزيائي (مثل الجزئيات الأولية، أو ما خلفها). ومحاولة سلارز (وجاي روزنبرغ (Jay Rosenberg)) إنقاذ «شيء» من فكرة أفلاطون عن المعرفة التي تعتبرها دقّةً في التصوير، جرى انتقادها أدناه (في الفصل السادس، الجزء 5). أما موقفي فهو موقف ستراوسون (وهايدغر)، وهو «ما تتطلبه نظرية التقابل هو الحذف، وليس التنقية». انظر: P. F. Strawson, «Truth,» in: George Pitcher, ed., *Truth*, Contemporary Perspectives in Philosophy Series (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964), p. 32,

أو تتطلب، وبصورة ألطف، الانفصال عن نظرية المعرفة والإحالة إلى علم الدلالات، انظر: Robert Brandom, «Truth and Assertability,» *Journal of Philosophy*, vol. 73 (1976), pp. 137-149.

وباختصار، أنا أزعم أن هجوم كواين وسلارز على فكرة كَنْت المفيدة وجود نوعين من التمثيل، نعني الحدوس «المنوطة» بِمَلكةٍ واحدة، والتصورات (أو المعاني) «المنوطة» بمَلكةٍ أخرى، لم يكن محاولة لاستبدال نوع من أنواع توصيف المعرفة الإنسانية بنوع آخر، وإنما كان محاولةً للتخلّص من فكرة «توصيف للمعرفة الإنسانية»، مودّاه احتجاج ضد مسألة فلسفية من طراز بدئي، أعني مسألة كيفية اختزال معايير وقواعد وتسويغات، وردّها إلى وقائع وتعميمات وشروح[13]. ولهذا السبب لن نجد أساساً حيادياً فلسفياً ورائياً (Metaphilosophical) يُعتمد لمناقشة المسائل التي أثارها كواين وسلارز، ذلك لأنهما لم يقدِّما «عرضاً» لاختبار «كفايته»، وإنما أشارا إلى عقم تقديم «عرض»، فرفض تسويغ الأقوال التوكيدية ـ كما فعلا ـ باللجوء إلى أحداث سلوكية غير مثبتة (يدرك العقل فيها تعرّفه المباشر على مَثَلٍ ماديّ (Instantiation) للزرقة أو بمعنى «أزرق»)، وهو القول بأن التسويغ يجب أن يكون كلياً، فإذا لم يكن علينا أن نملك عقيدة «معرفة بواسطة التعرف» تقدم لنا أساساً، وإذا لم ننكر وجود تسويغ، فسوف نزعم مع سلارز بأن «العلم عقلي، ليس لأنه يملك أساساً، بل لأنه مشروع يصلح ذاته وقادر على تعريض «أي»

(13) انظر زعم سلارز أن «الفكرة التي تفيد أن الوقائع المعرفية يمكن تحليلها من دون باقٍ ـ وحتى مبدئياً ـ إلى وقائع لامعرفية، سواء أكانت تتعلق بالظواهر أم بالسلوك، أو كانت عامة أو خاصة، مهما كانت وفرة الشروط الاحتمالية والافتراضية خاطئة خطأً جذرياً، كما أعتقد ـ وهو خطأ يشبه ما يسمّى في الأخلاق «الأغلوطة الطبيعية». انظر: Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 131,

وسوف أناقش لأقول إن أهمية مقاربة سلارز للإبستيمولوجيا تتمثّل في أنه لا يرى ما هو صائب، الذي لا يمكن اختزاله في هذا المجال بأنه نوع من «العقلي» و«القصدي» و«الفيزيائي»، بل هو بين أوصاف من جهة، ومعايير وممارسات وقيم من جهة أخرى (انظر الهامش رقم 17 أدناه).

زعم للخطر، وإنْ ليس «كل» المزاعم دفعة واحدة، ولا يكون زعمنا لأنه مشروع له أساساً»[14]. وسوف نقول مع كواين إن المعرفة ليست مثل بناء معماريّ، وإنما هي مثل حقل قوة[15]، ولا وجود لأقوال توكيدية معفيّة من المراجعة. ونحن سنكون كليين (Holistic) ليس لأننا نتذوّق الكليات، كما أننا سلوكيون لأننا لا نتذوّق «الكائنات الشبحيّة»، وإنما لأن التسويغ «كان» دائماً سلوكياً وكلّياً، وليس إلاّ الفيلسوف المحترف مَنْ حَلُمَ بأنه قد يكون شيئاً آخر، لأنه مرعوب من الشاكّ الإبستيمولوجي، فليست المقاربة الكلية للمعرفة مسألة جدل ضد المذهب التأسيسي في المعرفة، وإنما هي عدم ثقة بالمشروع الإبستيمولوجي برمّته. والمقاربة السلوكية لأحداث «الوعي المباشر» ليست مسألة جدلٍ ضد المذهب العقلي، وإنما هي عدم ثقة بالبحث الأفلاطوني عن ذلك النوع الخاص من اليقين المرتبط بالإدراك الحسي البصري. وإن صورة مرأة الطبيعة، وهي مرآة تُرى بسهولة وبيقين أكثر من الأشياء التي تصوِّرها، تفيد تصوير الفلسفة بمثل هذا البحث كما يفيدها تصوير الفلسفة ذاك.

وإذا كان ما أقوله مقبولاً، فلا سبيل لمناقشته لصالح وجهتي نظر سلارز وكواين، باستثناء الردّ على نقّادهما، فلا وجود لأرض محايدة للوقوف عليها، وتبيان أنهما تغلّبا على «المعطى» و«التحليلي» على التوالي، بقتال منصف، فأفضل ما نقدر على فعله هو فصل الصورة المحضة لنقودهم للتقليد عن المسائل الخارجية المختلفة التي قدّمها نقّادهما (وبمقدارٍ كواين وسلارز)، فنلطف بذلك الهيئة التناقضية لعقائدها. وسأتناول في الجزء التالي، هجوم سلارز على

---

(14) Sellars, Ibid., p. 170.

(15) W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View; 9 Logico-Philosophical Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953), p. 42.

أسطورة المعطى (The Myth of the Given)، وأحاول فصلها عن المتضمنات «غير العاملة للأطفال» للزعم بعدم وجود وعي سابق للغة. وبعد ذلك سأتناول هجوم كواين على التمييز بين اللغة والواقع وأحاول أن أفصله عن مزاعم كواين الاختزالية غير السعيدة حول «عدم حتمية» الترجمة وحول مخزون المعرفة العقلية (*Geisteswissenschaften*). وعندما تُصفّى عقائد سلارز وكواين، فإنها ستبدو كتعابير متكاملة لزعم وحيد، وهو: لا يستطيع «وصف لطبيعة المعرفة» أن يعتمد على نظرية أشكال تمثيليّة يكون لها علاقات مميّزة تجاه الواقع. لقد مكّننا عملُ هذين الفيلسوفين أخيراً، وبعد زمن طويل، من حلّ خلط لوك بين الشرح والتسويغ، وتوضيح لماذا يمكن «لوصف لطبيعة المعرفة» أن يكون في الحدّ الأقصى وصفاً للسلوك الإنساني.

3 ـ الوعي السابق للّغة

في مقالته «المذهب التجريبي ـ الحسي وفلسفة العقل» (Empiricism and the Philosophy of Mind)، يصوغ سلارز «المذهب البسيكولوجي» بوصفه النظرة التي تفيد أنّ كل وعي للأنواع، والمتشابهات، والوقائع... إلخ، وباختصار: كل وعي للكائنات المجرّدة، وحتى كل وعي للجزئيات هي شأن لغوي. وطبقاً لذلك، حتى الوعي لمثل هذه الأنواع والمشابهات والوقائع المنتمية إلى ما يدعى الخبرة المباشرة، ليست مفترضةً من قِبَل عملية اكتساب استعمال اللغة[16].

إن وجود أحاسيس أولية (خامات)، مثل الآلام والمشاعر التي

(16) Sellars, Ibid., p. 160.

للأطفال عندما ينظرون إلى أشياء ملوّنة. . . إلخ، هو الاعتراض الواضح على هذه النظرية. ولمواجهة هذا الاعتراض، أنشأ سلارز الفرق بين الوعي كسلوك تمييزي وبين الوجود «في الفضاء المنطقي للأسباب العقلية، فضاء التسويغ والقدرة على تسويغ ما يقوله الإنسان» (ص 169). ويتجلّى الوعي بمعناه الأول لدى الجرذان والأميبا والكمبيوتر، فهو مشير إلى يمكن الاعتماد عليه. أما الوعي بمعناه الثاني فلا يتجلّى إلاّ لدى كائناتٍ سلوكها يُترجم بوصفه التلفّظ بجمل بقصد تسويغ التلفّظ بجملٍ أخرى. وبهذا المعنى الأخير يكون الوعي اعتقاداً صادقاً ومسوَّغاً ـ أيّ معرفة، لكنه يكون بالمعنى السابق القدرة على الاستجابة للمثيرات. إن معظم «المذهب التجريبي ـ الحسّي وفلسفة العقل» تشتمل على مناقشة تفيد بأن مثل هذه القدرة شرط عِلّيّ للمعرفة لكنها ليست «أساساً» لها. ولهذه النظرية نتيجة مؤدّاها أن معرفة الجزئيات أو التصوّرات ليست سابقة زمنياً على معرفة القضايا (لكنها دائماً تجريد من هذه الأخيرة)، وبالتالي، فإن التوصيفات التجريبية ـ الحسية لتعلم اللغة وللأساس اللاقضويّ للمعرفة بالقضايا هي معرفة مضلِّلة، وبالضرورة. أما المقدّمة الفاصلة لهذه المناقشة، فهي القول بعدم وجود اعتقاد تسويغي لا يكون مؤلفاً من قضايا، وعدم وجود تسويغ لا يكون له علاقة بين القضايا. لذا، فإن الكلام عن تعرّفنا على الاحمرار أو اعتبارنا الاحمرار «مؤسساً» لمعرفتنا (عكس كونه شرطاً عِلّياً لها) بأن «هذا شيء أحمر» أو «ذلك الاحمرار لون» هي دائماً خاطئة، فالأولاد الصغار والخلايا التصويرية الكهربائية كلاهما يميّزان الأشياء الحمراء، غير أن الأولاد الصغار قبل تعلمهم اللغة يُظن بأنهم «يعرفون ما الأحمر»، بمعنى لا تدركه الخلايا التصويرية الكهربائية. غير أن السؤال هو: كيف يعرف الصغير ما الألم إذا كان الوعي لأي شيء هو «شأن لغوي»؟ لذا، فإن سلارز يحتاج إلى تمييز آخر، وهو هذه المرة تمييز بين «معرفة ما تشبه X»

و«معرفة نوع X». والأخير يشتمل على القدرة على ربط تصوّر الصفة X (Xness) بتصورات أخرى بطريقة تمكِّن من تسويغ المزاعم حول X. هاتان القدرتان هما قدرة واحدة، وفقاً لنظرة سلارز الفتغنشتاينيّة، التي تعني فيها ملكية تصوّر استعمال كلمة، ويتبع ذلك أننا لا نستطيع أن نملك تصوّراً واحداً من غير أن نملك العديد من التصورات، ولا «نملك تصور شيءٍ لأننا لاحظنا ذلك الشي»، ذلك لأن «ملكية القدرة على تصوّر شيء هي سلفاً ملكية تصور ذلك الشيء» (ص 176). غير أن «ملاحظة شيء» هي ملاحظة موصوفة، وليست مجرد الاستجابة التمييزية له. إذن، ماذا تعني معرفة ما الألم من غير معرفة أو ملاحظة أي «نوع» يكون؟

فالمسألة هي مجرد «الحيازة» على ألم، والشَّرَك الذي يجب تجنّب الوقوع فيه هنا هو فكرة وجود تنوير داخلي لا يكون إلاّ عندما يكون عقل الطفل منوَّراً باللغة والتصوّرات والأوصاف والقضايا (Propositions)، ولا يكون عندما يُعْوِل الطفل ويتلوّى من غير صياغة كلامية، فالطفل «يشعر» بالشيء ذاته، ويكون شعوره ذاته قبل تعلّم اللغة وبعده، فقبل اللغة يُقال إنه يعرف الشيء الذي يشعر به في حالة كان شيئاً يقدر في الحياة المستقبلية أن يضع تقريراً لاستدلالياً عنه. وتلك القدرة الكامنة هي ما تميّزة عن الخلية الكهربائية التصويرية، وليست حساسيته الأشد. وهكذا، يمكنه أن يستجيب مباشرة لنقص في الأوكسيجين في الهواء، وللحركة السريعة المفرطة للجزيئات، ولايقاعات ألفا (Alfa) المتشنّجة في دماغه... وهكذا، لكن لا يُقال إنه «يعرف ما هي» ما لم يدرك المفردات ذات الصلة، وحتى يحصل ذلك. غير أن الاختناق، والحرارة، والابتهاج الغامر، والألم، والنار، والاحمرار، وعداوة الوالدين، وحبّ الألم، والجوع، وارتفاع الصوت... وما شابه، فإنها «تُعرف» قبل تعلّم

اللغة، أو هكذا ستدخل في الكلام العادي، فهي تُعرف بحيازتها أو بالشعور بها، ومن غير أن يكون ممكناً وضعها في أصناف، أو ربطها بأي شيء آخر بأي طريقة أخرى.

فليس هناك مبرّر عند سلارز للاعتراض على فكرة «معرفة ما يكون الألم (أو الاحمرار)» لأن هذا سيدعم فقط أسطورة المعطى، ويتناقض مع المذهب الاسمي البسيكولوجي إذا كان هناك رابطة بين معرفة ما هو الشعور بالألم ومعرفة ما يكون الألم. غير أن الرابطة الوحيدة هي أن المعرفة الأولى هي شرط عِلّيّ غير ضروري وغير كافٍ للثانية، وهي غير كافية لسبب واضح، وهو أننا يمكننا أن نعرف ما الاحمرار من غير أن نعرف أنه مختلف عن الأزرق، أي أنه لون... وهكذا. وهي غير ضرورية لأننا يمكننا أن نعرف كل ذلك، وأكثر بكثير، عن الاحمرار ونحن عُمْيٌ منذ الولادة، وبالتالي «لا» نعرف ماذا يشبه الأحمر. ومن الخطأ القول إننا لا نستطيع أن نتكلم ونعرف عن الشيء الذي ليس في حوزتنا أحاسيس أولية (خامات) عنه. ويساويه في الخطأ القول إنه إذا كنا لا نقدر أن نتكلم عنها، فإنه يمكننا، مع ذلك، أن نملك اعتقادات بها صادقة ومسوَّغة، فلا تَتمثّلُ خاصة اللغة في أنها «تغيّر صفة خبرتنا» أو «تفتح آفاق وعي جديدة»، أو أنها «تؤلّف كثرة لاواعية سابقة» أو تنتج أي نوع آخر من التغيير «الداخلي»، فكل ما يؤديه اكتسابها هو السماح لنا بالدخول في متَّحد اجتماعي يتبادل أعضاؤه في ما بينهم تسويغات للأقوال وأعمال أخرى[17].

(17) المصدر نفسه، ص 169، حيث ورد: «والنقطة الجوهرية هي أننا في وصفنا لحدثٍ أو حالةٍ بأنه أو أنها «معرفة»، فإننا لا نقدم بذلك وصفاً لذلك الحدث أو الحالة، فكل ما نفعله هو وضعه أو وضعها في الفضاء المنطقي للأسباب المسوِّغة أي تسويغ، والقدرة على تسويغ ما يقوله الإنسان».

وهكذا، يمكن اعتبار سلارز قائلاً بالمذهب التجريبي الحسي التقليدي: ليست معرفة ما تكون الأشياء عليه مسألةً يكون تسويغها بأقوال تأكيدية. ومن المحتمل أن يردّ الفيلسوف التجريبي الحسي على هذا الكلام، كما فعل روديريك فيرث (Roderick Firth) وآخرون، بالقول إن مثل هذه النظرة تخلط التصوّرات والكلمات[18]. ويقال إن سلارز وفتغنشتاين وآخرين ممن «بالغوا» بأهمية اللغة، اقترفوا أغلوطة دائرية لصالح المذهب الاسمي البسيكولوجي

---

(18) انظر: Roderick Firth, «Coherence, Certainty, and Epistemic Priority,» in: Roderick M. Chisholm and Robert J. Swartz, eds., *Empirical Knowledge; Readings from Contemporary Sources* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973),

ويحاول فيرث (Firth) أن يحلّ مسألة خلقتها «نظرية اتّساق التصورات (Coherence Theory of Concepts)، أي: بما أننا [لا نقدر أن نفهم بشكل كامل تعبير «يبدو أحمر» ما لم نملك التصوّر المقابل وهو «هو أحمر»، فيبدو أنه ليس من الممكن منطقياً أن نملك التصوّر «يبدو أحمر»، كما تتطلّب عقيدة لويس (C. I. Lewis) الخاصة بـ «معنى الحس»] قبل أن نملك تصوّر «هو أحمر» (ص 461). وهذا ما يقوله فيرث:

يمكن حلّ المفارقة الموجودة في الأساس بسهولة إذا لم تخلط التصوّرات بالكلمات المستعملة للتعبير عنها. إنها حقيقة جينيّة، لكنها ذات نتائج فلسفية، أي أنه، عندما يبدأ طفل ولأول مرة باستعمال كلمة (أحمر) بلا تناقض، فإنه يطبقها على الأشياء التي «تبدو» له حمراء... وإن تسمية هذا (صورة بدائية) للتصوّر (يبدو أحمر) معناه الإقرار، وبمعنًى ما، أن الطفل لا يقدر أن يفهم فهماً «كاملاً» استعمال الراشدين إلى أن يكون قادراً على تمييز الأشياء التي تبدو حمراء عن الأشياء التي هي حمراء، فعلياً، لكن علينا ألا نفترض أن الطفل «يفقد» تصوّره البدائي عندما يكتسب تصوّراً أكثر تعقيداً (ص 461 ـ 462). للاطلاع على هجوم أكثر تفصيلاً ضد مطابقة رايل وفتغنشتاين وسلارز ملكية التصوّرات مع استعمال الكلمات، انظر: Brand Blanshard, *Reason and Analysis*, Paul Carus Lectures, 12th ser (La Salle, Ill.: Open Court Pub. Co., 1962), chap. IX,

ومثل فكرة فيرث عن (التصوّر البدائي) تتكرر في نقدٍ لسلارز وضعه في: Wiliam S. Robinson, «The Legend of the Given,» in: Hector-Neri Castanpeda, ed., *Action, Knowledge, and Reality; Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975), pp. 83-108.

بافتراضهم أنه الحيازة على تصوّر معناه الحيازة على استعمال كلمة. ويستطيع سلارز أن يردّ بالمأزق المنطقي التالي: إمّا أن تعطي التصوّرات لأي شيء (وعلى سبيل المثال، مغيرات التسجيل) يمكن أن يستجيب لأصناف من الأشياء بلا تفريق، أو أن تشرح سبب وضعك خطاً بين الفكر التصوّري وسابقه البدائي في موضع مختلف عن الخط بين اكتساب لغةٍ والبقاء في التدريب. هذا المأزق يلقي الضوء على حقيقة أن الأفكار التقليدية عن المعطى قد جمعت الأحاسيس الأولية (الخامات) والقدرة على التمييز، مستفيدةً من عجز الأول عن إزالة الآلات وإدخال الأطفال، ومن ثمَّ مستفيدة من حضور الثانية لجعل ما يملك الأطفال مشابهاً للمعرفة بالقضايا المنطقية (Propositional Knowledge). وإن الجدل بين سلارز ونقّاده حول هذه النقطة ينتهي إلى ما يلي: هل نعتبر التصور الفكري (Conceptualization) مسألة تصنيف أو مسألة تسويغ؟ ويمكن لسلارز أن يقول أنه يتخلّى عن كلمة «تصوّر» لأولئك الذين يرغبون أن يمنحوا التصوّرات للمغيّرات التسجيلية أو نظرائها من البروتوبلازما مادام يستطيع أن يملك كلمة أخرى للدلالة على ما نملك عندما نضع التصنيفات في علاقة مع التصنيفات الأخرى بالطريقة التي يمارسها مستعملو اللغة عندما يتناقشون حول الصنف الذي يجب إدخال كلمة فيه. ومن جديد، يعود سلارز إلى القول إن التسويغ هو مسألة ممارسة اجتماعية، وكل ما ليس مسألة ممارسة اجتماعية لا يساعد على فهم «تسويغ» المعرفة الإنسانية، مهما كان عوناً في فهم اكتسابها. ويعتقد سلارز أن الأغلوطتين الطبيعية والجينيّة اجتمعتا في المذهب التجريبي الحسي التقليدي لإنتاج النظرة المفيدة بأننا سنكون في وضع أفضل لتهنئة أنفسنا لتصويرنا الطبيعة كما لو في مرآة تصويراً مضبوطاً (أو لننتحب لإخفاقنا) إذا كنا نستطيع، فقط، أن نقدم لوعينا مراحل تطور طفولتنا. وقد ركّز الفلاسفة التجريبيون

الحسيون، وقد شوّشهم دمج ديكارت الفكر والشعور وأذهلتهم لوحة لوك الشمعية البريئة براءة العذراء، وأخافهم القول إنه إذا كانت الحقيقة في الكلّ فلا وجود لليقين، على العبارة «ماذا يشبه الشعور بالأحمر؟» كمفتاح لمعرفتنا بالعالم الطبيعي. ويشبه هذا، بالنسبة إلى سلارز، التركيز على أحاسيس الطفل عند التأخر بإطعامه كمفتاحٍ لمعرفة الوعي الأخلاقي العمومي.

وباختصار نقول: ليس مذهب سلارز الاسميّ البسيكولوجيّ نظرية في كيفية عمل العقل، ولا في كيفية ولادة المعرفة في صدر الطفل، ولا في «طبيعة التصوّرات»، ولا في أي أمر واقعي آخر. إنه إشارة تتعلق بالفرق بين الوقائع والقواعد، وإشارة إلى أننا لا نخضع لقواعد معرفيّة إلاّ عندما ندخل المتَّحد الاجتماعي، حيث تُلعب اللعبة المحكومة بهذه القواعد، فيمكننا أن نتوقف للحظةٍ أمام الزعم بأن المعرفة، والوعي، والتصوّرات، واللغة، والاستدلال المنطقي، والتسويغ، والفضاء المنطقي للمبررات... تهبط على كتفي الطفل الذكيّ عندما يكون في حوالى الأربع سنوات من العمر، من غير أن يكون لها وجود إلى الآن حتى بأكثر صورها بدائية. غير أننا لا نتوقف للحظة عند فكرة أن مجموعة من الحقوق والمسؤوليات ستهبط عليه في عيد ميلاده الثامن عشر من غير أن تكون، حتى بأكثر صورها بدائية، موجودة إلى يومنا. ولا شك في أن الوضع الأخير هو أوضح من الوضع الذي قبله، وذلك لعدم وجود علاقة للمناسبة السابقة، ما خلا علامة عَرَضية يبديها الراشد (مثلاً «الولد يعرف ما يقول»). غير أن الذي حصل في الحالين كان نقلةً في علاقات الشخص مع الآخرين، وليس نقلةً داخل الشخص الذي «يناسبه» الآن دخوله في مثل هذه العلاقات الجديدة، فليست المسألة كما لو أننا قد

نكون «مخطئين» في التفكير بأن من عمره أربع سنوات يعرف، ومن عمره سنة واحدة لا يعرف أكثر من إمكانية كوننا مخطئين في اعتبارنا القانون الذي يقول إن من عمره ثمانية عشرة يمكنه أن يتزوج بحرية، ولا يستطيع ذلك مَنْ عمره سبعة عشرة، فقد يكون «من الحماقة» النظر إلى ثرثرة ذي السنوات الأربع نظرة جدّية، كما يمكن ألا تكون هناك حكمة في تحديد المسؤولية القانونية بذلك السن المنخفض، من غير فهم أكبر لكيفية إقرار المعرفة لمثل هذه الأمور (أو كيف «تعمل» المسؤولية إزاءها).

وهكذا، يجب ألاّ يُتوقَّع من سلارز أن يقدِّم براهين على «نظرية العلاقة بين اللغة والفكر»، لأن الأفكار أحداث داخلية يمكن اعتبارها كما لا يمكن اعتبارها ذات صلة ضرورية باللغة، أو إلى حالات الدماغ، أو إلى أشياء مختلفة أخرى، ذلك بحسب حاجات علم النفس التجريبي الحسي. وباعتباره فيلسوفاً إبستيمولوجياً، لم يكن سلارز مقدِّماً نظريته عن الأحداث الداخلية، وإنما كان مسجّلاً ملاحظة مفادها أن فكرة الـ «إبستيمولوجيا» (Epistemology) التقليدية اللاسلوكية هي خلط وصف مثل هذه الأحداث بوصف حق وضع أقوال توكيدية معينة. وهذا يعني تبنّي وجهة النظر التي تقول إن الفلسفة (وتحديداً «فلسفة العقل») لا تقدر، بواسطة توفيرها وجهة نظر نقدية أرفع، أن تعزِّز أو تنقِّص الثقة بأقوالنا التوكيدية التي تسلفنا إياها موافقة نظرائنا، فلا يصدر مذهب سلارز الاسمي البسيكولوجي عن المذهب السلوكي كفكرة عما يكون العقل أو لا يكون، فهو مستمدٌّ فقط من المذهب السلوكي الإبستيمولوجي بالمعنى الذي حُدِّد أعلاه، وهو المعنى الذي لا يختلف عن المذهب الكلّي الإبستيمولوجي، فأن تكون فيلسوفاً سلوكياً بهذا المعنى هو ببساطة «أن تتوزع» بواسطة أي ـ وكل ـ أحداث وقدرات عقلية، والنظر إلى

ممارسات تسويغنا أقوالنا التوكيدية على أنها لا تفتقر إلى أساس تجريبي حسّي أو أساس «أنطولوجيّ»[19].

أما وقد رجعنا، وللمرة الثانية، إلى المتَّحد الاجتماعي كمصدرٍ للسلطة المعرفية، فإني سأنهي هذا القسم بإعادة التوكيد على أن المعرفة اللاتصوّرية واللالغويّة لما هو الإحساس الأول «الخام»، بالقول، إنه حتى هذه المعرفة، تُنسب إلى كائنات على أساس عضويتهم الممكنة في هذا المتَّحد الاجتماعي. فالأطفال وأنواع من الحيوان أكثر جاذبية تتصف بأن «لها أحاسيس» وليست «مجرد استجابة للمؤثرات»، مثل الخلايا الكهربائية التصويرية والحيوانات التي لا تشعر بأحاسيس، والأسماك الرقيقة والعناكب. وهذا يشرح على أساس ذلك النوع من الشعور المتَّحدي الاجتماعي الذي يوحِّدنا بأي كائن إنساني، فأن يكون الكائن إنساناً معناه أن يملك وجهاً إنسانياً، وأهم جزء من ذلك الوجه هو الفم الذي يمكننا أن نتخيّله لافظاً جملاً متزامنةً مع تعابير مناسبة للوجه ككلّ[20]، فالقول ـ انسياقاً مع الحسّ العام ـ إن الأطفال يعرفون والخفافيش تعرف ما الألم وما هو الأحمر، لا ما حركةُ الجزيئات أو ما تغيُّر الفصول، هو مجرد

(19) سأقدم الرأي، في الفصل الثامن من هذا الكتاب، أن هذا الموقف تجاه العلاقة بين فلسفة العقل ونظرية المعرفة (أو بشكل أوسع بين أي وصفٍ عِلّي أو ميتافيزيقي للإنسان من جهة، وأي ملاحظة حول تسويغ أفعاله ـ اللغوية وخلافها ـ من جهة أخرى) هو مركزيّ في جهود فتغنشتاين في كتابه *Investigations*. وأظنه مشابهاً لتطبيق سلارز للتمييز بين وصف البشر والحكم عليهم، فهو نتيجة طبيعية للفصل الصارم في كتاب *Tractatus* بين ذكر الواقعة عن كل ما عداها. «مثلاً، الأخلاق» من استعمالات اللغة.

(20) للاطلاع على شرح جيّد لقوة نظرة فتغنشتاين وتفرّعاتها المفيدة أن جسد الإنسان هو أفضل صورة للروح الإنسانية، انظر: Virgil Aldrich, «What It Is Like to Be a Man,» *Inquiry*, vol. 16 (1973), pp. 355-366, and Stuart Hampshire, *Thought and Action* (London: Chatto and Windus, 1959), chap. 1.

القول إننا نستطيع مباشرة أن نتخيلهم ونتخيلها يفتحون أفواههم وأفواهها ويقدمون ملاحظة على الحالة الأولى وليس على الحالة الثانية. والقول إن آلة «مؤلفة من خلية كهربائية تصويرية مربوطة بإحكام بآلة تسجيل» تقول «أحمر» عندما نلقي ضوءاً أحمر عليها، وليس إلاّ حالتئذٍ، لا تعرف ما الأحمر، معناه القول أننا لا نستطيع مباشرة أن نتخيّل استمرار المحادثة مع الآلة. والقول إننا لا «نعرف» ما إذا كانت الآلات المشابهة للإنسان المصنوعة من البروتوبلازما «والجاهزة للعمل ما خلا الذهاب إلى مركز الكلام الذي هو على وشك وضعه» تعرف ما الأحمر، ليس اعترافاً بارتباك علمي أو فلسفي يتعلق بطبيعته الذاتيّة[21]. إنه مجرد القول إن الأشياء ذات الوجوه البشرية التقريبية، والتي تبدو كما لو أنها ستكون، في يوم من الأيام، شركاء لنا في المحادثة، تتصف بـ «الأحاسيس»، غير أننا إذا عرفنا كثيراً عن كيفية صنع هذه الأشياء فسنكره التفكير بأنها من الشركاء المحتملين[22].

هذه النظرة التي تقول بالوعي السابق للغة، كمجاملة لتوسيع

(21) انظر: Hilary Putnam, «Robots: Machines or Artificially Created Life?,» in: John O'Connor, ed., *Modern Materialism; Readings on Mind-Body Identity* (New York: Harcourt, Brace and World, 1959), p. 262,

حيث ورد: «هل الإنسان الآلي واعٍ؟ يتطلّب قراراً، من جهتنا، لمعاملة الإنسان الآلي وأمثاله كأعضاء في متّحدنا الاجتماعي اللّغوي، أو عدم معاملتهم كذلك».

(22) ولا يعني هذا أننا «محقّون» بكراهيتنا، كما لا يعني أننا مخطئون، فكل ما أريد قوله هو اللفت الخوف التقليدي من أن علماء البيولوجيا وعلماء النفس قد «يقتلون بغية التشريح» في موقفهم من زملائهم، فنحن **يغرينا** أن نكون «موضوعيين»، عندما نكون ناجحين في التنبؤ بسلوك شخص على أساس بنيته الداخلية، حوله. نعني أن نعامله بوصفه *en-soi* وليس *pour-soi* و«كواحدٍ منا». وأظن أن الفلاسفة ليس لديهم الكثير للكلام عن متى هذا الإغراء يكون مسوَّغاً أو غير مسوَّغ. غير أن كتّاب القصة والشعراء لديهم ما يقولون.

زملائنا في اللغة المحتملين والمتخيّلين، لها نتيجة هي أن النواهي الأخلاقية التي تمنع أذيّة الأطفال والحيوانات من النوع الأفضل ليس لها «أساس أنطولوجي» في حيازتهم على الإحساس، فالمسألة معكوسة، والنواهي الأخلاقية هي تعابير عن حسّ متَّحدي اجتماعي مبنيّ على إمكانية المحادثة، المتخيَّلة، وما الكلام عن الأحاسيس سوى تذكير بهذه النواهي. ويمكن رؤية هذا بملاحظة أن فلاسفة العقل وحدهم، وليس سواهم، هم الذين يهتمون بما إذا كان الإحساس الأول «الخام» بالألم أو الاحمرار مختلف عند حيوان الكوالا الأسترالي(*) (Koala) عما هو عندنا، غير أننا نهتم بالكوالا عندما نراه يتلوّى ألماً. ولا تعني هذه الحقيقة أن ألمنا أو ألم الكوالا «ليس إلاّ سلوكاً»، فكل ما تعنيه هو أن التلوّي من الألم مهم لقدرتنا على تخيّل طلب الكوالا المساعدة منا أكثر مما يجرى داخل الكوالا. ذكاء الخنازير أعلى من ذكاء الكوالا، غير أنها لا تتلوّى ألماً بالطريقة الإنسانية، وشكل وجه الخنزير لا يشابه التعابير إلى ترافق المحادثة العادية. ولذلك نذبح الخنازير بغير قلق، لكننا نشكل جمعيات لحماية الكوالا، فليس هذا التصرّف لاعقلياً أكثر من اعتبار تصرفنا لاعقلياً عندما نعطي حقوقاً للبلهاء (أو الأجنّة، أو قبائل الأبورجينال أو جماعة المارشا) أو نحرمهم منها، فالعقلانية أسطورة عندما تُتصوَّر تشكيلاً لحججٍ مبنيّة على اكتشاف «الوقائع» وتطبيق مبادئ مثل «يجب تخفيف الألمِ» أو «الحياة العاقلة هي دائماً أكثر قيمة من الكائنات الجميلة غير العاقلة». وحده الدافع الأفلاطوني للقول إن كل شعور أخلاقي، وكل عاطفة من أي نوعٍ، يجب أن تتأسّس على إدراك صفةٍ موضوعية في المتلقّي، هو الذيّ يجعلنا نفكر أن معاملتنا للكوالا أو

(*) حيوان أسترالي يشبه الدبّ، لكنه صغير جداً.

البيض أو جماعة المارشا هي «مسألة مبدأ أخلاقي». ذلك، لأن «الوقائع» التي يجب اكتشافها بغية تطبيق المبدأ، لا تُكتشف بمعزلٍ عن الشعور، في حالة «أحاسيس» الكوالا أو الإنسان الأبيض[(23)]. وإن عواطفنا تجاه الحالات الحدّية (Borderline) تعتمد على حيويّة خيالنا، والعكس بالعكس. وليس إلاّ فكرة أن في الفلسفة نجد نظاماً معرفياً قادراً على تقديم مبررات مقبولة لما نعتقده غريزياً، تجعلنا نظن أن «تحليلاً فلسفياً أدق» يساعدنا في وضع خط بين برودة القلب والحساسية الغبيّة.

وهذا الزعم بأن معرفة الحيوانات ببعض الأشياء لا علاقة لها بالاعتقاد الصادق المسوَّغ، وأن علاقتها كبيرة بالأخلاق تنتج، بصورة طبيعية من فكرة سلارز المفيدة أن داخل البشر، وما يشبه البشر، يجب توضيحه بما يجري في الخارج (وبصورة خاصة، بموقعهم في متّحدنا الاجتماعي)، وليس العكس، فمنذ اعتبر ديكارت المذهب

(23) ومن المشين أن تكون مساعدة الفلاسفة الأخلاقيين ضئيلة في البتّ بمن يُحسب كائناً أخلاقياً، وبمن له كرامة وليس قيمة، وبمن هو في عداد الكائنات التي يجب تعظيم سعادتها، وبمن يجب اختباره وهو لايزال خلف نقاب الجهل، إلخ. ويناقش سلارز الموضوع باختصار ومن غير التوصّل إلى نتيجة بلغة السؤال عما إذا كان أعضاء المتّحد الاجتماعي المعرفي أعضاء متّحد اجتماعي أخلاقي، كلهم، إي «ما إذا كان القصد البين ـ ذاتي لتعزيز المصلحة المعرفية يتضمن القصد البين ـ ذاتي لتعزيز الرفاهية العامة». انظر: Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London: Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1968), p. 225,

وللاطلاع على أثر المذهب الكلي على الأخلاق الوراثية (Meta-ethics) وعلى الدافع الأفلاطوني الذي ذكرناه قبل قليل، انظر: J. B. Schneewind, «Moral Knowledge and Moral Principles,» in: G. A. Vesey, ed., *Knowledge and Necessity*, Royal Institute of Philosophy Lectures; v. 3 ([London]: Macmillan; [New York]: St Martin's Press, [1970]).

الأناني (Solipsism) المنهجي علامة التفكير الفلسفي الاحترافي الصارم، صارت الفلسفة بحاجة إلى إيجاد «أساس» للمعرفة، والأخلاق، والذوق الجمالي، وأي شيء آخر مهم داخل الفرد، إذ كيف يمكن وجود أي شيء في المجتمعات لم يسبق وأن وضعه الأفراد فيها؟ وفقط منذ هيغل، بدأت تدغدغ الفلاسفة فكرة أن الفرد المنفكّ عن المجتمع إن هو إلا حيوان مضاف. أما النتائج اللاديمقراطية لهذه النظرة، وبغض النظر عن نتائجها النسبيّة والتاريخية، فقد صعَّبت أن يكون لأساليب التفكير الهيغلي أي تأثير على الجوهر الصلب للفلسفة التحليلية، أي نظرية المعرفة، وفلسفة اللغة، وفلسفة العقل. غير أن «المذهب التجريبي الحسّي وفلسفة العقل» عند سلارز، الموصوفة بـ «التأملات الهيغلية الابتدائية»[24] (*Incipient Meditations Hegeliènnes*) نجحت في فصل الأحاسيس الأولى «الخام» والمعتقدات الصادقة المبرّرة، وحرمان التأسيس الأولى «الخام» من وضعيّتها كأشكال تمثيل متميّزة. وهذا يبيّن كيف أن المذهب السلوكي في نظرية المعرفة يمكنه أن يتجنّب الخلط بين الشرح والتسويغ الذي جعل نظرية المعرفة التجريبية الحسّية ممكنةً وضرورية. وفي الفصلين السابع والثامن، سأحاول أن أبيّن كيف أن التأكيد على أولويّة العام على الخاص التي تنتج من رفض المذهب التجريبي الحسّي يمهِّد الطريق لمشاريع تفكيك (Deconstruction) هيغلية وهايدغرية إضافية.

4 ـ فكرة «الفكرة»

بعد أن برهنت أن هجوم سلارز على أسطورة المعطى متساوقٌ مع اللطف مع الأطفال والحيوانات، وبالتالي مع الوعي الأخلاقي

---

(24) Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 148.

العمومي، أريد الآن أن أثبت أن هجوم كواين على «فكرة الفكرة» والتمييز بين اللغة والواقع في اتّساق مع الاحترام الفكري لمخزون علوم الروح «Geisteswissenschaften». وقد أدّت عقائد كواين المتعلقة بعدم «تحدّد الترجمة» و«غموض المرجع» إلى الزعم بعدم وجود «مسألة واقع» في نسبة المعنى للألفاظ، والمعتقدات للناس، والمطامح للثقافات. وأعتقد، ومن جديد، أن بعض التمييزات ستهتم بالنتائج الحدسية المضادّة والمزعومة للمذهب السلوكي المنطقي ما يسمح لنا بالنظر إليه ممهِّداً الأرض للأخلاق والثقافة العالية وليس حرمانهما من «الحقيقة الموضوعية».

ما يسميه كواين «فكرة الفكرة» هي النظرة التي تعتبر اللغة تعبيراً عن شيء «داخلي» يجب اكتشافه قبل أن يكون بإمكاننا أن نقول ما يعني الملفوظ (Utterance)، أو نفسِّر السلوك اللغوي للناطقين (أن ننسب إليهم مثلاً معتقدات ورغبات وثقافات). وإن التخلّي عن هذه الفكرة يعني مباشرةً التخلّي عن الفكرة التجريبية الحسّية المنطقية التي هي «الصدق بواسطة المعنى»، وأحياناً عن الفكرة الأوكسونية (Oxonian) الخاصة بـ «الصدق الفكري»، وذلك لعدم وجود معانٍ أو تصوّرات يمكن قراءة الحقائق والحصول عليها منها. وهذا الموقف من تصوّر «التصوّر» يمكِّن من إزالة تمييز كَنْت بين الحقائق الضرورية (التي يمكن تحديدها بالنظر إلى التصوّرات وحدها «الحقيقة التحليلية» أو التصوّرات المحضة وصور الحدس الخالصة وحدها «الحقيقة القبلية التركيبية» والحقائق الجائزة «التي تتطلّب إرجاعاً إلى الحدوس التجريبية الحسّية»). غير أن كواين يعتبر التصوّرات والمعاني مجرد نوع واحد من المقاصد، وهو يرغب في القضاء على «كلّ» المقاصد. وهكذا، بقبوله بعدم وجود معادل سلوكي لكل من الكلمات: «يعني»، «يعتقد»، و«يرغب» على سبيل المثال، (كما

حاول برنتانو وشيشولم أن يبيّنا، في محاولتهما الحفاظ على جوهر ما للحقيقة في المذهب الثنائي العقلي الجسدي التقليدي)، فإن كواين يستنتج أن هذا يبيّن أن أفكار «الاعتقاد» و«الرغبة» هي (لأهداف «علمية») يمكن الاستغناء عنها، مثل «التصوّر» و«الحدس»، هذا ما يقول:

يمكن للمرء أن يقبل أطروحة برنتانو لجهة أنها تبيّن لزوم المصطلحات القصدية وأهمية علم قصدٍ مستقل، أو لجهة أنها تبيّن خلو المصطلحات القصدية من الأساس وخواء أي علم للقصد. وموقفي ـ خلافاً لموقف برنتانو ـ يَتمثّلُ في الخيار الثاني، فالقبول بالاستعمال القصدي كما هو، وكما رأيناه، يعني فرض علاقات ترجمة كما لو أنها صحيحة بصورة موضوعية مع أنها غير محدّدة مبدئياً بالنسبة إلى جميع أشكال السلوك الكلامي. وقلّما يعد مثل هذا الفرض بمكسب في الرؤية العلمية إذا لم يكن له أساس أفضل من ذلك الذي يفيد بأن علاقات الترجمة المفترضة هي مفترضة سابقاً من قِبَل ما هو معروف في علم الدلالات «السيمانطيقا» والقصد[25].

ويعتقد كواين أن هذا المذهب المضاد للمذهب القصدي متّسق مع جدله ضد التحليلية. غير أنه ليس كذلك، فإن مؤلف «عقيدتان جامدتان للمذهب التجريبي الحسّي» كان عليه أن يقول إن التصوّرات والمعاني لا تؤذي إذا فرضت بغية تقديم شروح لسلوكنا، وتصير مؤذية فقط عندما تُعامل على أنها المصدر لنوع خاص من الحقيقة ونوع خاص من القوة لأقوال توكيدية معينة.

---

(25) W. V. O. Quine, *Word and Object*, Studies in Communication (Cambridge, MA: Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1960), p. 221.

وبصورة خاصة، كنا نودّ أن نتوقع منه أن يقول إن الأسباب التي تُعطى عادة لترجمة اللغات بطريقة وليس بأخرى (أو لنسبة مجموعة واحدة من المعتقدات والرغبات وليس لمجموعة أخرى بديلة شاذة والتي يمكن أن تتنبّأ بالسلوك اللغوي ذاته) هي مسوَّغة باتّساقها المنطقي الداخلي، وأن مثل هذه الممارسات كترجمة الحالات القصدية وتعيين نسبها إلى غيرها هي مسوَّغة بنفعها الاجتماعي. وكواين يسلِّم بالنفع، لكنه يعتقد أنه من المهم، فلسفياً، التأكيد على أن نوع الحقيقة المعروض في ملاحظات مثل ((Hund) كلمة ألمانية «للكلب»)، و(روبنسون يؤمن بالله) ليست نوعاً من الحقيقة يعبّر عن «واقع»[26]. لذا، يقدم لنا تمييزاً بين الحقيقة بفضل الملائمة والحقيقة بواسطة التقابل (Correspondence)، وليس التمييز الوضعي (Positivist) القديم بين الحقيقة بالاصطلاح والحقيقة التي تؤكدها الخبرة الحسيّة. والواقع هو أن الحقائق المتعلقة بالمعاني والمعتقدات والقضايا المنطقية ليست بحقائق بالمعنى الكامل للكلمة، تماماً مثلما اعتاد الوضعيون أن يقولوا إن الحقائق الضرورية ليست «عن العالم».

إن المذهبين الكلي والبراغماتي اللذين تنطوي عليهما مقالة كواين «العقيدتان الجامدتان» يجعلان الأخذَ بهذا التمييز بين نوعين

(26) انظر: Donald Davidson and Jaakko Hintikka, eds., *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*, Synthese Library (Dordrecht: D. Reidel, 1969), p. 303,

حيث يقول كواين: لتفكرْ... بكل حقائق الطبيعة، المعروفة وغير المعروفة، والملاحظة وغير الملاحظة، والماضية والمستقبلية، فالنقطة المهمة في فكرة عدم تحديد الترجمة هي أنها تصمد مقاومة كل هذه الحقيقة، كل الحقيقة عن الطبيعة، فهذا هو ما أعنيه بالقول إنه حيث نطبق فكرة عدم تحديد الترجمة، فلا وجود لمسألة حقيقية تتغلق بالاختيار الصحيح، فلا وجود لحقيقة واقعية حتى بالنسبة إلى **داخل** ما هو تحت التحديد ومعترف به لنظرية في الطبيعة.

من الحقيقة صعباً، وكذلك إبقاؤه مثل أشكال التمييز الأقدم منه التي كان كواين معنياً بالهجوم عليها. وكثيرون من نقّاد كواين لاحظوا هذه النقطة، وشخّصوا إصراره على هذا التمييز كأثرٍ ماضٍ من آثار المذهب التجريبي الحسّي التقليدي(27). وأنا أوافق على معظم هذه النقود، ولن أحاول اختصارها أو التأليف بينها (ماعدا الملاحظة بأن مثل هؤلاء النقّاد توحّدوا بملاحظة مفادها أن أي نوعٍ من «اللاتحديد» يمكن أن نلفاه في الترجمة سوف يظهر، كما هو، في مخزون علوم الطبيعة «Naturwissenschaften»). بيد أننا يمكننا بفحص فكرة «غموض المرجعية» أن نفهم بعض الفهم الحدوس «التجريبية الحسية» التي جعلت كواين مصرّاً على الكلام عن «التقابل»، الأمر الذي يبعده عن النتائج الهيغلية لمذهبيه السلوكي والكلّي، فهو يلخص حجة «أنطولوجيته النسبيّة» بالقول:

فليس المهم القول ما هي أشياء النظرية، ونقول ذلك بكلام

---

(27) أشهر نقدٍ من هذا النوع نلقاه في: Noam Chomsky, «Quine's Empirical Assumptions,» in: Davidson and Hintikka, eds., *Wodsand Objections: Essays on the Work of W. V. Quine,*

وقد وردت النقطة بأكثر ما يكون من الإقناع في: Hilary Putnam, «The Refutation of Conventionalism,» *Nous*, vol. 8 (1974), p. 38,

حيث نقرأ: «إذا كان تبنّي نظام فرضيات تحليلية وليس غيره يسمح بتبسيط كبير لهذه العلوم مثل علم فيزيولوجيا الأعصاب، والبسيكولوجيا، والأنثروبولوجيا... إلخ، فلماذا لا نقول إن ما نعنيه بـ «ترجمة» هو ترجمة وفقاً للكتيّبات التي تتصف بهذه الصفة؟». وكان بوتنام محقاً في تشخيصه عقيدة كواين الخاصة بعدم تحديد الترجمة، بالقول إنها تصدر عن نوع من المذهب الماهويّ، فهي عقيدة فيها نعرف مقدّماً أن ما لا نقدر أن نصوغه بمفردات علم الفيزياء الحاضر ليس جوهرياً كما لو أن مجرد شيء «في عين ناظره»، أي مسألة تلاؤم ذاتي. انظر أيضاً: Christopher Boorse, «The Origins of the Indeterminacy Thesis,» *Journal of Philosophy*, vol. 72 (1975), pp. 369-387, and Richard Rorty, «Indeterminacy of Translation and of Truth,» *Synthese*, vol. 23 (1972), pp. 443-462.

مطلق، بل كيف يمكن تأويل نظرية أشياء أو يعاد تأويلها في أخرى...، فما تريدنا أفكارنا الحالية أن نقدِّر هو أن أحجية رؤية الأشياء مقلوبة، أو بألوان متكاملة، يجب أن ينظر إليها نظرة جدّية ويطبق مغزاها تطبيقاً واسعاً، فالأطروحة النسبية التي انتهينا إليها هي هذه. نكرر: لا معنى للكلام على أشياء النظرية غير الكلام على كيفية ترجمتها أو عدم ترجمتها في نظرية أخرى... والحديث عن نظريات تابعة وأنطولوجياتها له معنى لكنه معنى منسوب إلى النظرية الخلفية بأنطولوجيّتها الغامضة نهائياً، والمتبنّاة ابتداء(28).

ويمكن أن يرى المرء أن هذه الأطروحة النسبيّة هي النتيجة الطبيعية والسعيدة للمقاربة نحو المعرفة والعلم التي يشارك بها سلارز، لولا العبارة المزعجة، عبارة «الأنطولوجيا الغامضة نهائياً، والمتبنّاة ابتدائياً»، فبحسب النظرة الكلية الكاملة، يعتبر السؤال «هل نحن فعلياً نشير إلى أرانب أو منصّات أرانب؟ أو معادلات أو أعداد غودل (Gödel)؟» لا يعتبر بلا معنى، ولا بلا معقولية فقط عندما يُنسب إلى لغة خلفية(29)، وإنما مثل «هل نحن نتكلم، حقيقة، عن أمم أو عن مجموعات من الأشخاص؟» أو «هل نحن نتكلم، فعلياً عن ساحرات أو عن مرضى عقليين ذوي هَلْوسة»، فللأسئلة الأخيرة معنى إذا عطيناها معنى، أي إذا اعتمد شيء

(28) W. V. O. Quine, *Ontological Relativity, and Other Essays*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 1 (New York: Columbia University Press, 1969), pp. 50-51.

(29) انظر: المصدر نفسه، ص 47 وما بعدها. وقد بيّن هارتري فيلد (Hartry Field) أن فكرة كواين عن «النسبيّة» للغة خلفية وفكرة «الإرجاع كما هو» غير متّسقتين منطقياً مع الخط العام لمناقشته. انظر: Hartry Field, «Quine and the Correspondence Theory,» *Philosophical Review*, vol. 83 (1974), pp. 207 ff.,

غير أن هذه الصعوبة لا علاقة لها بأهدافي الحالية.

إضافي على الجواب. ومن السهل تخيّل مواقف فيها يُعطى لها معنى، لكنه أصعب، لكنه ليس مستحيلاً، بالنسبة إلى حالة الأرنب مقابل منصّة الأرنب. غير أن كواين لم يكن مهتماً «بتلك» الطريقة في إضفاء المعنى، فآراؤه المتعلقة بعدم التحديد والغموض لم تكن لترتبط بحاجات العلم أو الممارسة. ويقول كواين بعد تسليمه بأن اللغويين لم يحلموا أبداً باستغلال عدم التحديد لترجمة التعابير القصيرة التي تلفظها الأرانب، عادة، عندما نقلت بوصفها «حالة أرنبيّة أخرى!»، يقول ما يلي:

القاعدة الضمنية التي ترشده في اختياره «اختيار اللغوي» «للأرنب». . . هي أن شيئاً مستمراً ومتجانساً نسبياً، ومتحركاً بكلّيته في مواجهة خلفيّة هي المرجع المحتمل لتعبير قصير. . . والقاعدة هو يفرضها، لتسوية ما هو ليس محدّداً موضوعياً. وهذا الفرض معقول جداً، ولا أوصي بغيره. غير أني أقدِّم بذلك نقطة فلسفية[30].

«نقطة فلسفية»، وبهذا المعنى هي في الحدّ الأدنى، لا علاقة لها بتقدير كيف يكون العالم، فكواين يتأرجح بين النظرة الوضعية الأقدم المفيدة أن مثل هذه النقاط ميتافيزيقي، وبصورة شنيعة، والنظرة الأوكسونية (Oxonian) التي تعتبر الفلسفة علاجاً، والمفيدة أن مثل هذه النقاط الفلسفية الغريبة تنفع كأنواع من الترياق المضاد للسمّ ضد (πρῶτον ψεῦδος) مثل («فكرة» فكرة). وعلى كل حال، يمكننا أن نعتبر هذه النقطة الفلسفية بالذات مقدِّمةً ترياقاً ضد فكرتي «أنطولوجيا» و«مرجعية». أي، يمكننا أن نرجع إلى النظرة الأقدم المفيدة أنه مثلما لم تترك لنا المقاربة السلوكية للـ «الحقيقة بواسطة المعنى» في مقالة «عقيدتان جامدتان» فكرة عن «المعنى نفسه» ما

(30) Quine, Ibid., p. 34.

خلا، كما يقول هارمان «الفكرة العادية وغير المهمة فلسفياً»، التي بحسبها تعني العبارتان «الرئيس ذهب إلى فيتنام» و«جونسون ذهب إلى فيتنام» الشيء ذاته، كذلك، فإن المقاربة السلوكية لـ«أنطولوجيا» «النسبية الأنطولوجية» لا تترك لنا فكرة في «ذات المرجعية» ما خلا الفكرة العادية وغير المهمة فلسفياً التي بحسبهما يكون الكلام عن الأرانب وعن منصّات الأرانب هما عن الأشياء ذاتها «بطرق مختلفة»[31]. وتبدو فكرة المرجع (Reference) عند كواين على تضادّ مع المعنى، لأنه يقول:

المرجع الماصَدَق هو الثابت، والمعنى المفهوم هو الذي ليس ثابتاً، فعدم تحديدية الترجمة التي تواجهنا الآن، يخترق الماصَدَق والمفهوم سواء بسواء، فالكلمات «أرنب»، و«جزء غير منفصل من الأرنب»، و«منصّة أرنب» لا تختلف بالمعنى فحسب، فهي تصدق على أشياء مختلفة، فالمرجع ذاته يبرهن على أنه غامض غموضاً سلوكياً[32].

غير أن هذا الثبات النسبي كان، نفسه. مجرد حاصلٍ لزعم كواين أن المفاهيم التي ليس لها معايير هُويّة، هي كائنات أضعف من أشكال الماصَدَق التي لها. وإن مسألة حالات الهُويّة للمفاهيم تنتهي، كما يفكر كواين، إلى مسألة كيف «يجب أن ترتبط جملتان

(31) المثل عن ذات المعنى العادي مصدره: Harman, «Quine on Meaning and Existence, I,» p. 142,

ولمزيد من الاطلاع على التمييز بين المعنى العادي والمعنى الفلسفي لتعبير «الكلام عن» أو «الإشارة إلى»، انظر: Richard Rorty, «Realism and Reference,» *Monist*, vol. 59 (1976), pp. 321-340,

انظر أيضاً الفصل السادس، الجزء الرابع.

(32) Quine, *Ontological Relativity, and Other Essays*, p. 35.

أبديتان لكي، إذا تمثّلتا في «p» و«q»، يجب لنا القول إن «p» هي القضية المنطقية «q» ذاتها، وليست سواها»[33]. غير أن التفكير بأن هذه المسألة يمكن تسديدها، هو التفكير، كما يقول كواين، بوجود علاقة ترادف تجعل جملةً في لغةِ الترجمةَ الصحيحةَ لجملةٍ في لغة أخرى[34].

إلى الآن نكون قد قمنا بدورة كاملة، فثبات المرجع هو كذلك بسبب تضادٍّ مزعوم مع عدم ثبات في المعنى. غير أن عدم الثبات هذا لا يكون إلاّ إذا كانت الترجمة غير محدَّدة بطريقة ما ليست في علم الفيزياء. وهكذا، إذا تقبّلنا النقود القياسية لظاهرة عدم التحديدية «الثنائية» للترجمة (ونعني عدم التحديدية التي تختلف عما في النظرية الفيزيائية في عدم وجود «واقع» في الترجمة)، فلن يكون لنا عذر لذهولنا لعدم نجوع المرجع، ولا تسويغ للتفكير بأن غموض المرجع غموضاً سلوكياً يؤدي إلى أي نتائج ما عدا «لا نفع للمرجع» أو «منصّات الأرانب والأرانب هما الأشياء ذاتها». وبما أن «المرجع» يعني، هنا، فكرة فلسفية معينة، وغموضها يمثل نقطة فلسفية معينة تعتمد على تفريق الأرانب ومنصّات الأرانب تفريقاً أوسع مما تفعله أي حاجة علمية أو عملية، فأننا قد نشعر بأننا محقّون في أن نتبنّى الموقف اللامبالي ذاته تجاه هذا الغموض الذي يتبنّاه كواين تجاه فكرة الترادف الفلسفية وتجاه أطروحة برنتانو المتعلقة بعدم اختزالية القصدي.

والواقع هو أن علينا أن نتبنّى هذا الموقف[35]، ولكن ليس قبل

(33) Quine, *Word and Object*, p. 200.

(34) المصدر نفسه، ص 206.

(35) وفي الفصل السابع من هذا الكتاب سأعود لأناقش، من جديد، عملي هذا.

النظر بدقةٍ أكبر إلى تردّد كواين في موضوع الأنطولوجيا. إن القول إن فكرة المرجع الفلسفية يمكن الاستغناء عنها، وهو ما يوافق عليه كواين، هو القول بأن الأنطولوجيا مثل ذلك أيضاً. وبما أن كواين، وبداعي اهتمامه بالأنطولوجيا، عالج مسألة المرجع جدّية، فإن ما يساعدنا هو أن نرى مقدار عسره في التوفيق بين ذلك الاهتمام ورأيه الكلّي المفيد بعدم وجود «فلسفة أولى» أعلى وأسبق من البحث العلمي العادي[36]. وجهة النظر الأخيرة هذه تميِّله نحو نظرة سلارز التي تقول إن «العلم مقياس الأشياء كلها، مقياس الموجود بالإفادة أنه موجود، واللاموجود أنه ليس موجوداً»[37]. ومع ذلك، فإن كواين يرى أن اللزوم العملي للمصطلحات القصدية يجب ألاّ يعمينا عن الواقع، الذي هو:

إذا كنا نصف البنية الأخيرة والصادقة للواقع، فإن تخطيطنا المقياسي هو التخطيط الصارم والبسيط جداً الذي لا يعرف اقتباسات، وإنما اقتباسات مباشرة، ولا يعرف مواقف مؤلفة من قضايا منطقية وإنما مكوّنات الكائنات العضوية، الفيزيائية والسلوكية فقط[38].

ويرى أن هذا المشروع متّصل بمشروع العلم، والسبب هو:

كل حذف لإنشاءات أو أفكار غامضة نقيمها بإعادة صياغتها بعناصر أكثر شفافية، هو جلاء للمخطط التصوّري للعلم. وإن نفس

---

(36) انظر: W. V. O. Quine: «On Carnap's Views on Ontology,» in: W. V. O. Quine, *The Ways of Paradox, and Other Essays* (New York: Random, 1968), and «Epistemology Naturalized,» in: Quine, *Ontological Relativity, and Other Essays.*

(37) العبارة مصدرها: Sellars, *Science, Perception, and Reality,* p. 173

(38) Quine, *Word and Object,* p. 221.

الدوافع التي تدفع العلماء للبحث عن نظريات أبسط وأوضح كافية لمادة علومهم الخاصة، هي دوافع لتبسيط وجلاء الإطار الأوسع المشترك الشامل العلوم كلها... والبحث عن نموذج صيغة قاعدية أبسط وأوضح يجب عدم تفريقه عن البحث عن مقولات أخيرة، ووصفٍ لأكثر صفات الواقع عمومية. كما لا يُعنى بأن مثل هذه الإنشاءات هي أمور اصطلاحية عرفية وليست مفروضة من الواقع، ذلك لأنه يمكن أن يقال الشيء عينه عن النظرية الفيزيائية. وهذا صحيح، فإن هذه هي طبيعة الواقع التي تفيد أن نظرية فيزيائية تساعدنا بطريقة أفضل من أخرى، وما يماثل هذا يخص الصيغ القاعدية (ص 161).

طبعاً، تَتمثّلُ الصعوبة الخفيّة في معرفة ما هو «الغموض» وما «الوضوح». ويعتقد كواين أن مخزون المعرفة العقلية (*Geisteswissenschaften*) توظِّف أفكاراً هي غامضة لدرجة تقتضي حذفها عند وصف بنية الواقع. وعلى كل حال، كل شيء واضح في العلوم الفيزيائية ما عدا عندما تسبب أعداداً، وتوابع «دوالّ»، وخواصّ... إلخ. وفي هذه الحالة نؤول هذه بالقول إنها فئات، وهو تأويل العالم الفيزيائي وبلامبالاةٍ عالية. غير أن غموض «المعتقد»، و«المعنى» و«يترجم كـ»... إلخ. لا يمكن إصلاحه، فليس في نظرية الفئة شيء لاستبدالها، فهي لا تبقى إلاّ على أساس الملائمة العملية[39].

---

(39) ويضع هارمان تأويلاً ألطف لآراء كواين. حول هذه المسائل، انظر: Harman, «Quine on Meaning and Existence, I,» p. 126,

فيقول: ليس الأمر ماثلاً في أنه يعتبر الأشياء القصدية، والقضايا المنطقية أو المعاني، هي نوع غريب من الكائنات «كما قد يعتقد امرؤ أن الإلكترونات لابد أن تكون نوعاً غريباً من الكائنات»، فلم تكن شكواه تتعلق بأن الأشياء القصدية، كأشياء مجرّدة، تسيء إلى حساسياته بالطريقة نفسها التي تسيء إلى حساسيات نيلسون غودمان (Nelson Goodman)، فحجّة كواين... تَمْثُلُ في النظرات المختلفة في تلك المجموعة «التي تحدث مثل هذه =

وعلى كل حال، نحن نسأل: لماذا التعابير «يعتقد أنّ...» و«يترجم كـ...» مدينةٌ لضرورات الممارسة أكثر من التعابير «هو نفس الإلكترون مثل...» و«هي ذات الفئة مثل...»؟ ولماذا علوم الطبيعة تصف الواقع بينما «المعرفة العقلية» تمكننا، فقط أن نماهيها؟ فما الذي يفرقهما ما فتئ المفترض هو أننا لم نعدْ نعتبر أي نوع من الجمل له وضعية معرفيّة مميّزة، بل إن كل الجمل تعمل معاً لَخير النوع البشري في عملية التكيّف الكلي والتدريجي الذي صار مشهوراً في مقالة «عقيدتان جامدتان للمذهب التجريبي الحسّي». ولِمَ لا تكون وحدة البحث التجريبي الحسّي الثقافة كلها، بما في ذلك الطبيعة (Natur) والمعرفة العقلية (Geisteswissenschaften) وليس مجرد كل العلم الفيزيائي؟

محاولة الإجابة على هذه الأسئلة الخطابيّة تؤدي بنا إلى تناقض جوهري في وجهة نظر كواين، وهي تتجلّى أكثر ما تتجلّى في مقطع كان يحاول فيه أن يثبت أن الإملاءات العملية للترجمة لا تتضمّن نتائج معرفية، يقول:

«ما عدا الصدق المنطقي»، هذا التعبير اصطلاحي بطبيعته بداعي عدم تحديديّة الترجمة... وإن الحاجة للتحديد تشجِّع على التمسّك بهذه القاعدة القوية والبسيطة كمحدِّد جزئي...، فالتعبير «ما عدا الصدق المنطقي» هو اصطلاحي، وذو حكمة. ونحن نرى أيضاً

= الكائنات» هي نظريات لا تشرح ما قُصد منها أن تشرح. لذا، كان موقفه تجاه الأشياء القصدية مشابهاً لموقفه تجاه الفلوجيستون (Phlogiston) أو الأثير «أو الساحرات».

وبدا كواين لطيفاً في مصادقته على تأويل هارمان، في: Davidson and Hintikka, eds., *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*, p. 296,

غير أني لا أعتقد أن هذا التأويل يمكن توفيقه مع الحجج العديدة الواردة في الكتاب ومواضع أخرى، بالرغم من أني أوافق على أنه يمثِّل الموقف الذي كان على كواين أن يتبنّاه.

أنه لا يعطي الصدق المنطقي وضعيةً معرفية متميّزة عن أي حقائق واضحة من النوع المدعو النوع الواقعي(40).

غير أنه، إذا كانت الاصطلاحيّة تعتمد على ظاهرة خاصة من عدم تحديديّة الترجمة، فلا يمكننا القول، كما فعل كواين في مقطع تمَّ الاستشهاد به سابقاً، إن النظرية الفيزيائية هي «شأن اصطلاحي لا يمليه الواقع»، فإذا كان بقاء الصدق المنطقي هو مجرد قاعدة عملية، وليس رؤية في طبيعة الواقع، تكون النتيجة هي أنه إذا كانت النظرية الفيزيائية مثل هذه الرؤية، فلا يمكنها أن تكون قاعدة عملية أيضاً.

واختصاراً لتردّد كواين، يمكننا أن نذكر أنه أراد التأكيد على ما يلي:

1 - يوجد شيء يدعى أنطولوجيا محكومة بـ «نُتَفٍ عن الأشياء التي يمكن للمرء أن يفترض وجودها» ومبنيّة على تمييز بين «تشييءٍ للمجرد غير مسؤول وعكسه»(41).

2 - لا يوجد لأية جملةٍ وضعيةٌ معرفيةٌ خاصة منفصلة عن دورها في المحافظة على «حقل القوة» الذي هو المعرفة الإنسانية، والتي هدفها أن تكون على مستوى الإشعاعات الحسّية.

3 - لذا، لا وجود لمعرفة مباشرة بالمعطيات الحسّية أو المعاني التي يمكنها أن تضفي مناعةً على التقارير بواسطة تقابلها مع الواقع، وذلك بمعزلٍ عن دورها في المخطط العام للمعتقد.

4 - لذا، فنظرية المعرفة والأنطولوجيا لا يلتقيان أبداً، لأن النتف التي لدينا عن الأشياء التي علينا أن نفترضها لا تمليها معرفتنا بالكلّيات أو الجزئيّات.

5 - غير أن هناك تمييزاً يجب إنشاؤه بين أجزاء نسيج المعتقد

---

(40) Davidson and Hintikka, eds., Ibid., p. 318.

(41) Quine, *Word and Object*, pp. 119-120.

التي تعبر عن وقائع وتلك التي لا تعبر عن وقائع، والأنطولوجيا تؤمِّن قدرتنا على الكشف عن هذا الفرق.

فإذا كان يريد التأكيد على (5) وأيضاً على (1) ـ (4)، فإن على كواين أن يحدِّد معنى التمييز بين «الوقائع» و«الاصطلاح» الذي لا علاقة له بالتمييز العادي الخاص بالمذهب الذرائعي والمذهب الفنومينولوجي، أي ذلك التمييز بين ما نعرفه واقعياً وما «نفرضه» ليكون على مستوى المثيرات.

والسبيل الوحيد ليفعل ذلك، كما أرى، هو ببساطةٍ أن يختار الجزئيات الابتدائية للفيزياء المعاصرة بوصفها وقائع نموذجية، والتوضيح بأن معنى عدم وجود وقائع تختص بالمعاني أو المعتقدات يَتمثّلُ في أنه يمكن قول أشياء مختلفة عما تعنيه جملة أو يعتقده إنسان من غير أن يتضمّن أي نتائج تتعلق بحركات هذه الجزيئات. وسينشئ هذا التكتيك أفضليته لعلم الفيزياء على علم البسيكولوجيا، وبالتالي، يحوِّل اهتمامه بـ «بالتشييء اللامسؤول» إلى إستطيقيّ خالص. وعلاوةً على ذلك، فإن هذا لن ينجح، وذلك لأن نظريات بيولوجية ـ كيميائية مثلاً، ونظريات بسيكولوجية بديلة ستكون متّسقةً مع جميع حركات الجزئيات نفسها، وحدها. وإذا لم يحصل استنباط لجميع الجمل الخاصة بعلم النواميس والمنطقية (Nomological) من قوانين الفيزياء، وإلى أن يحدث ذلك (الذي لا يتوقّعه أحد بصورة جدّية)، لن يكون هناك تذمّر يتعلق بالمقاصد التي لا يمكن وضعها، والمتعلقة بالبُنى الدقيقة في «خلايا الجسد المولّدة للطاقة»[42]، (Mitochondria).

---

(42) Dagfinn Føllesdal, «Meaning and Experience,» in: Samuel Guttenplan, ed., *Mind and Language*, Wolfson College Lectures; 1974 (Oxford: Clarendon Press, 1975). =

ولقد جُرَّ كواين إلى هذه الصعوبات، كما أظن، بمحاولته المحافظة على النظرة التي ورثها، مثل سلارز، من كارناب، وأخيراً

= يقترح فوليسدال طريقة في تفسير أطروحة عدم التحديد لكواين هدفها تبيان أن «موقف كواين يكون أكثر مدعاة إلى الاهتمام لو أن انحيازه الأنطولوجي نحو المذهب الفيزيائي اعتبر نتيجة لانحياز معرفيّ أكثر جوهرية نحو المذهب التجريبي الحسي» (ص 33). والاقتراح هو:

. . . كل الحقائق الموجودة مشمولةٌ في نظرية الطبيعة. وكما لاحظنا سابقاً، فإننا في نظريتنا عن الطبيعة حاولنا أن نصف جميع خبراتنا. والكائنات الوحيدة التي كان لنا تسويغ في افتراضها كانت تلك التي يُلجأ إليها في أبسط نظرية تصف هذا الدليل، فهذه الكائنات، وصفاتها وعلاقاتها هي كل ما هو موجود بالنسبة إلى العالم، وكل ما هو موجود ليكون صحيحاً أو خاطئاً، فكل الحقائق عنها تشملها نظريتنا في الطبيعة. وفي الترجمة لا نصف منطقة إضافية للواقع، فكل ما نعمله هو ربط نظريتين شاملتين تتعلقان بكل ما هو موجود (ص 32).

وعلى كل حال، لا أرى كيف يمكننا أن نقول متى توقفنا عن الوصف وبدأنا ربط الأوصاف. أو، أقول، بطريقة أخرى، إنني لا أرى كيف نميّز «الطبيعة عن شيء آخر، إلا بإيجادنا معنى ما لتعبير «وصف لجميع خبراتنا» فيه يمكن لشيء أقل من الثقافة كلها أن يصف جميع خبراتنا.

هناك طريقة بديلة لتتبّع أطروحة عدم التحديد حتى المذهب التجريبي الحسّي قدمها:

John McDowell, «Truth Conditions, Bivalence, and Verificationism,» in: Gareth Evans and John McDowell, eds., *Truth and Meaning: Essays in Semantics* (Oxford: Clarendon Press, 1976),

ويرى ماك دوويل (McDowell) أن كواين قد يكون مؤكداً على «نسخة، من غير صياغة جيدة، عن الاعتراض القوي لمذهب التحقق (Verificationism) على المذهب الواقعي في نظرية المعنى» (ص 65). والاعتراض مؤداه هو أنه لترجمة صدق قولٍ بوصفه «محدداً بما يلاحظ» يتطلب منا، إذا ترجمنا القول ترجمة «واقعية»، أن ننسبب إلى المتكلم «مفهوماً للحقيقة مستقلاً عما يلاحظ» (ص 64). وبما أن هذا الأخير غير معقول عند الذي يقول بمذهب التحقق، فهذا يبيّن أن علينا ألاّ نترجم القول «واقعياً». ويبدو أن هذه الإستراتيجية تنطوي على إيجاد معنى للتعبير «التحديد بما يُلاحظ» مما يبقي البيولوجيا ويستثني الترجمة، وأنا، أقول من جديد، إنني لا أرى كيف يمكن عمل هذا. وهكذا، استنتجت أن التوتّر بين (4) و(5) سيبقى، بالرغم من رغبة النقّاد الأصدقاء لكواين بإعادة صياغة هذه النقطة بطريقة تجعلها آمنة من نقد تشومسكي (Chomsky) المفيد أن عدم التحديد الوحيد في هذه المنطقة هو تحديد النظرية المألوفة بواسطة الملاحظة «وهو النقد الذي أشار إليه فوليسدال (Føllesdal) وماك دوويل وحاولا تقويته للتغلب عليه».

من كتاب فتغنشتاين (*Tractatus*)، نعني: النظرة التي تقول إن العالم يمكن «وصفه وصفاً كاملاً» بلغة الماصَدَق (Extensional). لكنها الصفة المفهومية للتعابير (Intensionality) وليست صفتها الماصَدَقية التي تشكل مصدر القلق، ذلك لأن صفة الخطاب المفهومي التي هي عدم التحديد بدوالّ الصدق المنطقية تجعل موضوعه بلا قيمة أكثر الكلام البيولوجي ـ الكيميائي عن البُنى الدقيقة في الخلايا المولِّدة للطاقة (Mitochondria)، فالاختزال إلى الكلام عن الجزئيات ليس إلاّ غطاء للاختزال إلى خطاب دوالّ الصدق المنطقية، فالجزئيات لا تهمّ، غير أن الصورة المنطقية تهمّ. وإن الافتقار إلى شروط هُويّةٍ للمفاهيم مصيبة، وليس ذلك ما ينشأ من بعض الغموض الشبحيّ، وإنما لأن هذا الافتقار يترك جملاً معينة بلا ماصَدَق. غير أنه إذا كان الأمر هكذا، فيمكننا تحقيق غايات كواين من غير توظيف وسائله، فيمكننا القيام بذلك بالتسليم بأن العالم «يمكن» وصفه وصفاً كاملاً بلغة دوالّ الصدق، وفي الوقت نفسه التسليم بأنه يمكن وصف أجزاء منه بلغة المفهوم أيضاً، والامتناع عن المقارنات المؤذية بين هذين النمطين من الوصف. والقول إنه يمكن وصفه وصفاً «كاملاً» يعني استعمال فكرة الكمال المحدَّدة بالمقدار المكاني ـ الزماني، وليس بلغة القوة الشارحة أو الملائمة العملية. وإذا لم يكن بإمكاننا أن نشير إلى المفاهيم، فسيصعب علينا جعلها ماهيةً للعالم، غير أننا نظل قادرين ـ ومهما كانت قيمة ذلك ـ على وصف كل جزء فيه، وحتى التنبؤ الصحيح عن مضمون أي منطقة مكانية ـ زمانية بأي دقة مرغوبة.

وقد بيّن دايفدسون السبيل لتطبيق هذه النقطة على مفردات المعتقدات والرغبات، ووضع المسألة بالتمييز بين تعميمين، هما: التعميم المتجانس والتعميم المتباين، يقول:

فمن جهةٍ، يوجد تعاميم تعطينا أمثلتها الإيجابية سبباً للاعتقاد أن التعميم ذاته يمكن تحسينه بإضافة تدابير احتياطية وشروط إضافية تذكر بالمفردات العامة ذاتها مثل التعميم الأصلي، فيشير مثل هذا التعميم إلى صورة ومفردات القانون الذي تمّ، فيمكن القول إنه تعميم متجانس. ومن جهة أخرى، هناك تعاميم تعطينا، عندما توضع، سبباً للاعتقاد بوجود قانون مضبوط قيد الإنشاء، غير أنه قانون لا يُتلى إلاّ بالانتقال إلى مفردات مختلفة، فيمكننا أن ندعو مثل هذه التعاميم «متباينة».

وأني أرى أن معظم معرفتنا العملية و«العلمية» متباينة. وسبب ذلك يتمثّل في أن القانون لا يأمل أن يكون مضبوطاً وواضحاً، ومن دون استثناءات بقدر الإمكان إلاّ إذا استمدّ تصوّراته من نظرية مقفلة شاملة. . . والثقة بأن الجملة متجانسة، ويمكن تصويبها في نطاق التصورات الخاص بها، تتطلّب أن تستمدّ تصوّراتها من نظرية ذات عناصر مكوِّنة قوية. . .

وتماماً، مثلما لا نستطيع بشكل معقول أن نحدِّد طولاً لأيّ شيء ما لم توجد نظرية شاملة تنطبق على أشياء من ذلك النوع، فإننا لا نقدر، وبصورة معقولة، أن ننسب أي موقف كلامي إلى شخص إلاّ ضمن إطار نظرية حيّة تشمل معتقداته، ورغباته، ومقاصده، وقراراته[43].

ويمضي دايفدسون إلى أن يقول إن القوانين الفيزيائية ـ البسيكولوجية، مثل «كل الزّمرد رهيب»، تؤلف كلمات من قواميس

(43) Donald Davidson, «Mental Events,» in: L. Foster and J. W. Swanson, eds., *Experience and Theory* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1970), pp. 94-96.

مفردات مختلفة، فيمكننا الكلام عن الإميروز (Emeroses) والرهبة، أو عن أحجار الزمرّد والاخضرار، وليس عن كليهما في الوقت ذاته (على الأقل إذا أردنا نظرية شاملة مفيدة). وحتى في هذه الحالة، يمكننا الكلام عن الأفعال والمعتقدات، أو عن الحركات والخلايا العصبية (Neurons)، لكن ليس عن كليهما «وبطريقة شاملة» في الوقت نفسه. غير أن ثمّة معنًى واضحاً، في المثل السابق، في كلامنا عن «الأشياء ذاتها»، مهما كانت مجموعة المحمولات(*) التي نختارها والمحمولة على المواضيع. ويقول دايفدسون: حتى هذا، في الحالة الأخيرة، ليس الاختلاف في اختيار المفردات علامةً على الفرق بين الواقع وما هو زريّ من الوجهة الأنطولوجية، كما أنه ليس علامة على الفرق بين الحقيقي والأسطوري لكنه يتماشى مع الفرق بين الكلام عن نشاطات الأمم والكلام عن نشاطات الوزراء والجنرالات، أو الكلام عن البُنى الدقيقة في الخلايا المولِّدة للطاقة والكلام عن الجزئيات الأولى التي تحتوي عليها. يمكننا أن نقول بطريقة مفيدة وصادقة مثل القول: «لو بقي آسكويث (Asquith) رئيساً للوزراء، لخسرت إنجلترا»، أو القول: «لو وجدت هناك كمية ضئيلة إضافية من النيوترونات، لما بقيت البُنى الدقيقة في الخلايا المولّدة للطاقة»، أو القول: «لو وضعنا قطباً كهربائياً في الموضع الصحيح من لحاء دماغه، لما كان قرّر أنه هو نابليون»، أو القول «لو أمكننا الحصول على الإميروز لحصلنا على النوع الصحيح من اللون الأخضر»، غير أننا لا نستطيع (على الأقل نسبةً لما نعرفه حتى الآن) أن نطوِّر ملاحظات متباينة لتصير قوانين تكون أجزاء نظريات شاملة.

(*) المحمولات جمع محمول، والمحمول هو الحد الثاني من القضية المنطقية، كأن نقول: «الطالب مجتهد»، فالمحمول هنا هو «مجتهد»، ويسمّى الحد الأول «الموضوع» والجملة كلها «قضية» في علم المنطق.

ولا نحتاج، من جهة أخرى، أن ننظر إلى مثل هذه الملاحظات المتباينة على أنها تجتاز الخط بين المناطق الأنطولوجية، وبخاصة منطقة ما هو واقعي ومنطقة ما ليس واقعياً. وبحسب نظرة دايفدسون للعلاقة بين المفردات الشارحة المختلفة لا وجود لسبب «من أي نوع» للتفكير بأن تلك المفردات التي تميل إلى صياغات مؤلفة من دوالّ صدق «تصف بنية الواقع الأخيرة والصادقة» بطريقة لا تؤدّيها مفردات المفاهيم، فلم يعد للتمييز بين الماصَدَق والمفهوم اهتمام فلسفي أكثر من التمييز بين الأمة والشعب، أي: إنه قادر على إثارة عاطفة اخترالية، لكنه عاجز عن توفير سبب خاص للمباشرة بمشاريع مذهب اختزالي.

يعطينا تمييز دايفدسون طريقة في النظر إلى معجم المفاهيم وحسبانه مجرد معجم إضافي للكلام عن أجزاء من العالم يمكن وصفها وصفاً كاملاً بدونه. ويمكننا أن نشارك كارناب في حدسه المفيد أنه يمكن التنبؤ بحركة أي شيء على أساس حركة الجزئيات الأولية، وأننا إذا تتبعنا مسار جميع تلك الجزئيات، فإننا نكون متتبعين كل ما هو موجود «وليس شرح»، من غير أن نتكلم، مثل كواين، عن «عدم وجود أساس لمصطلحات المفاهيم، وخواء علم المفهوم»، فمعجم واحد ـ كمعجم فيزياء الجزء ـ ينفع مع «كل» قسم من العالم، بينما الكلام عن البُنى الدقيقة في الخلايا المولّدة للطاقة (Mitochondria) والإميروز ووزراء مجلس الوزراء والمفاهيم، لا تُطلب إلا هنا وهناك. غير أن التمييز بين العام والخاص ليس تمييزاً بين ما هو حقيقي وما هو «خاوٍ»، وأقل من ذلك هو ليس تمييزاً بين ما هو واقعي وما هو ظاهري، أو بين ما هو نظري وما هو عملي، أو بين الطبيعة والعرف الاصطلاحي.

وعلى كل حال، يربط دايفدسون مشروعه الخاص بمشروع

كواين، بطريقة مضلّلة، وذلك، عندما يقول إن «صفة التباين الخاصة بالأقوال العامة والتي تربط العقلي والفيزيائي تعود إلى هذا الدور المركزي للترجمة في وصف جميع المواقف اللغوية المؤلفة من قضايا منطقية، وتعود إلى عدم التحديد في الترجمة»(44)، وأيضاً، عندما يستشهد موافقاً بملاحظة كواين أن «أطروحة برنتانو الخاصة بعدم إمكانية اختزال مصطلحات المفاهيم هي متّسقة مع أطروحة عدم تحديدية الترجمة»(45). وكلتا الملاحظتين تفيد أن العلاقة بين الجمل التي تقدم ترجمةً وأشكال السلوك هي علاقة خاصة بطريقة ما ليست موجودة في العلاقة بين الجمل التي تصف البُنى الدقيقة في الخلايا المولّدة للطاقة والتي تصف الجزئيات الأولية، فكلتهما تفيدان غرابة وعدم معقولية عقيدة كواين المتعلقة بعدم التحديد «المزدوج» للترجمة. غير أنه، إذا كان ما قلته صحيحاً، فإن ظاهرة عدم إمكانية الاختزال هي دائماً **مجرد** ظاهرة عدم إمكانية اختزال، وليست إطلاقاً مفتاحاً للاختلافات «الأنطولوجية»، فهناك مفردات معجمية «كثيرة» في اللغة، يمكن للمرء أن يتوقع أن يحصل في داخلها على نظرية شاملة معبَّر عنها بتعميمات متجانسة، وبالعلم، والنظرية السياسية، والنقد الأدبي، والبقية تخلق بإرادة الله مفردات معجمية أكثر وهي في تزايد. إن التخلّي عن فكرة أننا في الفلسفة لنا نظام يحمي من «التشييء غير المسؤول» وينظِّم «حيرتنا المتعلقة بأي أشياء نفترض» معناه الأخذ بعدم الاختزال في سيرنا، وبالتالي الحكم على كل معجم بمعايير براغماتية أو إستطيقية. وكانت نقود كواين ضد محاولات كارناب فصل الفلسفة عن العلم هي تماماً ما كانت الحاجة

(44) المصدر نفسه، ص 97.

(45) Ibid., p. 97n.,

مستشهداً بكواين في: Quine, *Word and Object*, p. 221.

إليه لمساعدتنا على إدراك عدم وجود مثل هذا النظام، والحاجة لرؤية أن المعرفة العقلية لم تكن لتصير أكثر معرفة، أو أكثر احتراماً من الوجهة الأنطولوجية لو أن برنتانو وديلثي كانا مخطئين في قولهما بالاختزال. ولسوء الحظ، أدّى ثبات كواين على اعتقاده بأنه يجب أن يكون للمنطق الرمزي «نتائج أنطولوجية» ليستغل أكثر مسائل الترجمة، والقصدية، و(«فكرة» الفكرة) أكثر من اللزوم.

لقد كرّست هذا القسم الطويل للبرهان على أن هجوم كواين على الصدق بواسطة المعنى بوصفه شرحاً لأشكال الصدق المزعومةِ ضروريتُها يجب ألاّ يُخلط مع هجومه على «المعاني» كأفكار في العقل، أفكار تحدِّد دقّة الترجمات بطريقة يعجز عنها السلوك اللغوي، فالشرح الأول هو فعلاً شرح مزيّف، فلا وجود لأشكال تمثيل «متميّزة»، وذلك للأسباب الكلية المقدَّمة في مقالة «عقيدتان جامدتان». غير أن عدم ثقة كواين بأشكال التمثيل المتميّزة قادة إلى عدم الثقة بجميع أشكال التمثيل، وعدم الثقة بـ («فكرة» الفكرة) ذاتها. ومع ذلك، فإن الأفكار في العقل لا تزيد ولا تقل سمعتها السيئة عن الخلايا العصبية في الدماغ، أو البُنى الدقيقة في الخلايا المولّدة للطاقة في الخلايا، أو الانفعالات في الروح، أو التقدم الأخلاقي في التاريخ. وإن العَطَب الذي أحدثته («فكرة» الفكرة) في الفلسفة الحديثة أحدثه الشرح المزيّف للسلطة المعرفية عبر فكرة «المعرفة المباشرة» من قِبَلِ «عين العقل»، والكائنات العقلية، مثل المعطى الحسّي والمعاني. غير أن هذا عَطَبٌ معرفيّ، وليس عَطَباً أنطولوجياً. وإذا كنت مصيباً في نقودي لكواين التي أنشأتها (في الخط العام الذي اتّخذته في هذا الكتاب)، فإن السبيل الوحيد الذي يمكن للمرء أن يسبّب عطباً أنطولوجياً هو في سدّ طريق البحث بالإلحاح على نظرية قديمة رديئة على حساب نظرية جديدة جيّدة.

وقد يُزعم بأن بسيكولوجيا الاستبطان في القرن التاسع عشر قد سدّت الطريق قليلاً، لكن، حتى لو كان ذلك كذلك فسيكون مختلفاً عن القول إن مخزون المعرفة العقلية تمنعنا من رؤية الواقع رؤيةً واضحة، أو يجب التساهل مع أنطولوجيا الغامضة لصالح غايات عملية. ودرس المذهب السلوكي المعرفيّ هو مجرد الإفادة بعدم وجود «نقطة فلسفية» لتقال عن الترجمة أو القصديّة، ولا عن أيّ موضوع «أنطولوجي» آخر. بل إنه يساعدنا لنرى أن القوة الشارحة هي حيثما نجدها، وأن المحاولة الفلسفية للتمييز بين الشروح «العلمية» و«اللاعلمية» لا حاجة لها.

5 ـ المذهب السلوكي المعرفيّ، المذهب السلوكي البسيكولوجي، واللغة

قلت في الفصل السابق إن التقليد المعرفيّ خلط بين العملية العلّيّة لاكتساب المعرفة ومسائل تختص بتسويغها. وفي هذا الفصل، سأعرض لنقد سلارز لأسطورة المعطى ونقد كواين لفكرة الصدق بواسطة المعنى باعتبارهما تطورين تفصيليين لهذا النقد الأكثر عمومية، فإذا قبلنا هذه النقود، وبالتالي أسقطنا الفكرة التي تعتبر المعرفة بحثاً ابتدأه ديكارت عن البنود المميّزة في ميدان الوعي، هي معيار الصدق، عندئذٍ نكون في وضع نتساءل فيه عمّا إذا ظلّ هناك شيء لوجود نظرية في المعرفة. وأنا أريد أن أحضّ على القول بعدم وجود شيء، فلكي نفهم المسائل التي أراد ديكارت أن يفهمها، فإننا نحتاج أن نتوجّه إلى الخارج وليس إلى الداخل، إلى السياق الاجتماعي للتسويغ وليس إلى العلاقات بين أشكال التمثيل الداخلية (نقصد بالمسائل اعتبار أرسطو العلم الجديد رأس العلوم، والعلاقات بين هذا العلم والرياضيات، والحسّ العام، وعلم اللاهوت، والأخلاق). وقد شجّعت على اتخاذ هذا الموقف في العقود الأخيرة

تطورات فلسفية عديدة، وبخاصة ما اعتمد منها على كتاب فتغنشتاين **بحوث فلسفية** (*Philosophical Investigations*) وكتاب كُون **بنية الثورات العلمية** (*Structure of Scientific Revolutions*). وسيغطي بعض هذه التطورات في الفصلين السابع والثامن. غير أني سأناقش قبل فعل هذا محاولتين رمتا إلى المحافظة على قَدْرٍ من التقليد الديكارتي، ويبدو أنهما ستلقيان بعض الشك على قدرتنا على إسقاط صورة مرآة الطبيعة كلياً.

أولى هاتين المحاولتين كانت الثورة ضد المذهب السلوكي المنطقي في فلسفة البسيكولوجيا، التي أدّت إلى تطوّر شروح السلوك بلغة أشكال التمثيل الداخلية من غير لزوم أي ربطٍ بتسويغ المعتقدات والأفعال. وقد قلت سابقاً إنه عندما يفصل الشرح والتسويغ عن بعضهما، لا يعود هناك مبرِّر للاعتراض على شرحِ لاكتساب المعرفة بلغة أشكال التمثيل، وإن مثل هذه الشروح يمكن تقديمها من غير إحياءٍ لــ «مسألة العلاقة بين العقل والجسد». غير أني أعتقد أن الدفاع عن مثل هذه الشروح ضد رايل وسكينر (Skinner) يمكن أن يُحرَّف ليصير إعادة تأهيل لإشكال القرن السابع عشر الفلسفي. لذا، سأكرّس الفصل الخامس لمناقشة مثل هذه الدفوع، وهدفي سيكون فصلاً للبسيكولوجيا التجريبية الحسّية عن بقايا نظرية المعرفة بالدفاع عنها ضد نقود فتغنشتاين ومدائح تشومسكي.

أما المحاولة الثانية التي رَمَتْ إلى الاحتفاظ بشيء من التقليد الديكارتي والتي سوف أناقشها فتَتمثّلُ في الجهد الذي بذل في داخل الفلسفة الحديثة للغة لتعيين «كيف ترتبط اللغة بالعالم»، مما خلق ما يشبه المسألة الديكارتية الخاصة بكيفية ارتباط الفكر بالعالم. وفي رأيي أن محاولة توظيف أفكار مرجع الكلمات وصدق الجمل للمساعدة في فهم الأمور التي أقلقت ديكارت انتهت بالفشل، غير

أن مثل هذا البرنامج مغرٍ جداً. ولأن اللغة هي مرآة طبيعة «عمومية» كما، أن الفكر هو مرآة طبيعة «خصوصية»، يبدو أن علينا أن نكون قادرين على إعادة صياغة أسئلة وأجوبة ديكارتية وكَنْتية عديدة بمفردات لغوية، وبذلك نعيد تأهيل مسائل فلسفية قياسية كبيرة (الخيار بين المذهب المثالي والمذهب الواقعي مثلاً). لذا، كرّست الفصل السادس للنظر في الجهود المختلفة التي بذلت لهذا التأهيل، وناقشت أن علم السيمانطيقا يجب أن يكون غير مختلط بنظرية المعرفة، مثل البسيكولوجيا.

وحالما ترى أشكال التمثيل الداخلية التي تُحتاج في الشرح البسيكولوجي والعلاقات بين الكلمات والعالم التي تحتاجها السيمانطيقا لإنتاج نظرية في المعنى للغات الطبيعية، أنها لا صلة لها بمسائل التسويغ، فسوف نرى أن هجرات البحث عن أشكال تمثيل مميّزة هو هجران لهدف هو «الإبستيمولوجيا». وقد كان الحثُّ على الاتجاه نحو مثل هذه الإبستيمولوجيا في القرن السابع عشر ناجماً عن التحوّل من نموذج فهم للطبيعة إلى آخر وأيضاً، عن الانتقال من الثقافة الدينية التي الثقافة العلمانية، فالفلسفة وبوصفها نظاماً قادراً على إعطائنا «طريقة صائبة في البحث عن الحقيقة» تعتمد على إيجاد إطارٍ ثابت ومحايد لكل بحث ممكن، والذي يمكّننا فهمه من أن نرى ـ مثلاً ـ لماذا لم يكن يحق لأرسطو ولا لبيلارمين (Bellarmine) أن يعتقدا بما اعتقدا، فكان العقل الموصوف بأنه مرأة الطبيعة بمثابة الاستجابة التقليدية الديكارتية للحاجة لمثل هذا الإطار، فإذا لم يكن هناك أشكال تمثيل مميّزة في تلك المرآة، فإنها لا تعود تلبّي الحاجة لمعيارٍ للاختيار بين المزاعم المسوَّغة والمزاعم غير المسوَّغة الخاصة بمعتقداتنا. وما لم يوجد إطار آخر، فإن التخلّي عن صورة المرآة سيقودنا إلى التخلّي عن فكرة أن الفلسفة نَسَقٌ يفصل في مزاعم العلم

والدين، والرياضيات والشعر، والعقل والشعور، معيّناً محلاً ملائماً لكل واحد منها. وفي الفصلين السابع والثامن سوف أطوِّر هذه النقطة بصورة أوسع.

الفصل الخامس

الإبستيمولوجيا والبسيكولوجيا التجريبية ـــ الحسية

1 ـ شكوك حول البسيكولوجيا

لقد ولّد خطّ التفكير الذي دعوته «المذهب السلوكي المعرفيّ» إجحافاً بحق فكرة «الكائنات العقلية» و«العمليات البسيكولوجية»، فقد أزيلت، وبصورة تدريجية صورة معيّنة عن المَلَكات العليا للإنسان، عرفها ديكارت ولوك، بفضل أعمال كتّاب مثل ديوي، ورايل، وأوستن، وفتغنشتاين، وسلارز، وكواين. وعلى كل حال، فإن هذه الصورة لم تُستبدل بصورة جديدة أوضح (أي الصورة التي أنشأت فكرة القرن السابع عشر عن «نقاب الأفكار» وأدت إلى المذهب الريبيّ في المعرفة)، فعلى العكس، كان الذي حصل هو اختلاف قاتل بين الأشقّاء المضادين للديكارتية حول مسألة العقل وما يمكن قوله عنه. ولم تعد كلمة رايل السحرية ـ «نزعة» ـ مفضّلةً، بل قُدِّمت أفكار أحدث منها مثل «حالة وظيفيّة» كبدائل عنها. ولقد نُظِرَ بارتياب لأي ضربة قوية لمذهب سكينر السلوكي المنهجي أو لمذهب رايل السلوكي «المنطقي»، غير أن الاتفاق حصل على وجوب وجود

طريقة لتجنّب مثل هذه الجهود الاختزالية من غير العودة والسقوط في ذلك النوع من المذهب الثنائي، الذي ولّد «مشكلات الفلسفة الحديثة» التقليدية. أما النتائج الحدسية المضادّة للمذهب السلوكي، بعد تأويله تأويلاً اختزالياً، فقد شرحها جدل مالكولم ضد الأعمال الحديثة لأنصار ذلك المذهب، فهو يقول:

وهكذا هي الوقائع والظروف التي تحيط بالسلوك، التي تعطيه صفة التعبير عن التعرّف، فهذه الصفة لا تعود إلى شيء مستمر في الداخل.

ويبدو لي أنه لو فهمت هذه النقطة من قِبَل الفلاسفة والبسيكولوجيين، فلن يعود لهم دافع لإنشاء نظريات ونماذج للتعرف، والذاكرة، والتفكير، وحلّ المشكلات، والفهم و«عمليات معرفية» أخرى[1].

إذا تابعنا هذا الخط من التفكير، فإنه يمكننا أن نقرِّر أن كل علم البسيكولوجيا التجريبي الحسّي مشادٌ على خطأ، وأن لا وجود لأرض للبحث تتوسط بين شروح السلوك العامية من جهة، وعلم فيزيولوجيا الأعصاب من جهة أخرى. وإن فكرة وجود أرض متوسطة للبسيكولوجيا تقيم فيها أبحاثها هي، بحسب هذه النظرة، نتاج «أسطورة العمليات والبُنى المعرفية» التي قال بها مالكولم (ما دعاه رايل «أسطورة ديكارت»). ويبدو أن مالكولم ميّالٌ إلى أن يصل بالمسألة إلى هذه النقطة، فعلى سبيل المثال، وصفه لفكرة تشومسكي «لنظام قواعد داخلية» كنموذج للخطأ الأصلي «النظرية» تقليدية خاصة بالأفكار، يقول:

---

(1) Norman Malcolm, «The Myth of Cognitive Processes and Structures,» in: Theodore Mischel, ed., *Cognitive Development and Epistemology* (New York: Academic Press, 1971), p. 387.

الافتراض... هو أن الشخص عندما يتكلم يجب أن يكون «حائزاً على إرشادات»، فيجب أن يكون في متناوله شيء يبيّن له كيف يتكلم، وكيف ينظّم الكلمات كما تقتضيه قواعد اللغة، وبمعنى متّسق... والذي يُشرح هو المعرفة (المعرفة وكيفية المعرفة كلتاهما). وحيازته على بنية اللغة أو نظام قواعدها يُفتَرض بها أن تصف هذه المعرفة، أي أن تشرح «كيف» يعرف. (ص 389).

وإذا ما رأينا مرةً أن «فهمنا لقوى الإنسان العارفة لا يتقدم باستبدال أسطورة المثير الذي يقتضي الاستجابة، بأسطورة أنظمة الإرشاد الداخلية» (ص 392)، فإن مالكولم يعتقد عندئذ أن علينا ألاّ نفكر بوجود أي شروح للبحث عنها في هذه المنطقة.

صحيح أن نموذج العقل الذي أدّى بديكارت ولوك إلى إنشاء «المسائل الفلسفية التقليدية» مغروس في مصطلحات علم البسيكولوجيا اليافع(2). وسيكون بمثابة المفاجأة غير المتوقعة إذا لم يكن للقضاء على هذا النموذج بعض التأثير على العمل في ذلك العلم. ويكون مفاجئاً أيضاً إذا كان نَسَق معرفة، صار الآن على بعد أجيال عديدة من أصوله الفلسفية عاجزاً عن الوقوف على قدميه. وأظن أنه يجب وجود برامج بحث بسيكولوجية لا تهدِّدها بالخطر النقود الفلسفية للمفردات التي يوظفها مصمِّموها.

يبدو أن نقود فتغنشتاين (مثل نقود مالكولم) الموجّهة ضد مثل هذه البرامج مشادة على حركة أغلوطية تنطلق من القول:

1 ـ إن معنى المفردات التي تشير إلى ما هو عقلي يجب

(2) انظر على سبيل المثال: J. C. Flugel, *A Hundred Years of Psychology, 1833-1933*, with an Additional Part: 1933-1963 by Donald J. West, Hundred Years Series (New York: Basic Books, 1964), chaps. 1 and 2.

شرحها بلغة السلوك (حيث «السلوك» هو اختصار «للوظائف التي تربط الظروف والمثيرات بالسلوك»).

2 - يمكن للبسيكولوجيا ألاّ تهتمّ إلاّ بالعلاقات الترابطية التجريبية الحسّية بين أجزاء من السلوك والظروف الخارجية.

ليس لهذا الاستدلال، وكما أشار إلى ذلك نقّاد رايل المتعاقبون، قوة أعظم من قوة الاستدلال الموازي الذي أجراه فلاسفة العلم العملانيّون (Operationalists) الخاص بعلم الفيزياء[3]. ويلاحظ فودور (Fodor)، على سبيل المثال، قائلاً إن البسيكولوجي مستعدٌّ للقبول بأن ملامح معينة في السلوك وفي المصفوفة (Matrix) الاجتماعية هي شروط ضرورية لحدوث الأفكار، وأشكال التعرّف، والعواطف... إلخ. غير أنه يحثُّ على اعتبار إمكانية وجود الكثير من الشروط «الداخلية» الضرورية لها قيمة مساوية أيضاً[4]. لذا، إذا كان للباحث البسيكولوجي حسّ كافٍ لتجنّب تعريف «فعل تعرّف» بواسطة أحداث داخلية محضة، فبوسعه ربما أن يستغلّ السلوك والمحيط لكي يحدِّد معطياته، فماذا يوجد أكثر من هذا يكون مطلوباً لتجنّب تهمة الأسطورة؟ وقد يحدث أن لا يكون هناك «متغيرات متدخِّلة» تستحق الافتراض، غير أن هذا لا يكتشف إلاّ بَعْديّاً (A Posteriori) بواسطة طريقة التجربة والخطأ. وكما قال دودويل (P. C. Dodwell) في ردّه على مالكولم:

وفقاً لنظرة مالكولم، على البسيكولوجيين أن يحصروا أنفسهم

(3) وأعتقد أن أول من ذكر هذه النقطة هو: Albert Hofstader, «Professor Ryle's Category-Mistakes,» *Journal of Philosophy*, vol. 47 (1951), pp. 257-270.

(4) Jerry Fodor, «Could There Be a Theory of Perception,» *Journal of Philosophy*, vol. 63 (1966), p. 371.

لبحوث العلاقات التجريبية الحسّية البسيطة كالتي بين الذاكرة والحرمان من النوم. غير أنه من الصعب جداً رؤية كيفية تسويغ هذا التقييد، فالعوامل التي يدرسها البسيكولوجيون في الذاكرة الإنسانية هي علاقات تجريبية حسية، بالرغم من أنها من نوع أكثر تعقيداً من النوع الذي سبق ذكره الآن. إذاً، من يقرِّر أي علاقات تجريبية حسّية يجب فرزها للبحث؟ ليس الفلاسفة بالتأكيد[5].

يبدو لي هذا الجواب مقنعاً، وبصورة كلية، غير أن بإمكاننا أن نستفيد من النظرة في الأسباب التي تفسِّر لماذا بدا المذهب العملاني (Operationalism) مستساغاً أكثر للبسيكولوجيا منه لعلم الفيزياء. لماذا يضنُّ الفلاسفة على البسيكولوجيين الحق بأن يتخيّلوا أي كائنات نظرية وعمليات يمكن أن تساعدهم في شرح سلوكنا؟ وأحد هذه الأسباب كنا قدمناه، هو: الخلط بين المزاعم في (1) و(2) أعلاه. وقام هذا الخلط على الخشية، عند هوسرل وديلثي وأيضاً فتغنشتاين، مثل ونش (Winch) وكيني، من أن إخضاع السلوك الإنساني لشروح آلية بلغة «العمليات البسيكولوجية» سيحجب بالغموض التمييز بين الأشخاص والأشياء، وبين الواقع الإنساني الذي تدرسه علوم الروح، وبقية الوقائع التي تدرسها علوم الطبيعة. وسنتوسع في الكلام على ذلك التمييز في الفصول الأخيرة، غير أننا نقنع الآن بردّ دودويل. إن الخشية من المذهب الميكانيكي وخسارة الشخصانيّة ألّفا الأساس للشك بجميع العلوم السلوكية، ولم نمسك بما وجده الفلاسفة ملتبساً في البسيكولوجيا. والأسباب، وذات العلاقة، والمباشرة، التي هي أكثر من سواها مدعاة للشك، كانت

(5) P. C. Dodwell, «Is a Theory of Conceptual Development Necessary?,» in: Mischel, ed., *Cognitive Development and Epistemology*, p. 382.

تلك التي تفيد بأن على البسيكولوجيين أن يكونوا أكثر ـ وليس أقل ـ آلية، وأن يجتازوا العقلي إلى ما هو فيزيولوجي عصبي.

وببساطة نقول: إن السبب الأول كان الحثّ في اتجاه نشوء علم موحَّد، وهو لم يكن دفعاً لاختزال المتعدّد إلى الواحد مثل الاعتقاد بأن علم القرن السابع عشر اكتشف أن كل شيء يمكن شرحه بواسطة الذرّات والخلاء، وأن للفلسفة واجباً أخلاقياً هو الحفاظ على هذه الرؤية. وقد تلطّف هذا الاعتقاد بوعي غامض لميكانيكا الكمّ، بحيث استبدل الاعتبار الأنطولوجي للمادة الفاقدة للحسّ باعتبار سوسيولوجي لأساتذة علم الفيزياء. وترافقت الآن إشارات الفلاسفة إلى «الفيزيائي»، وبصورة قياسية، مع هامش يوضح بأن كل كائن ينشئه علم الفيزياء سيُحسب «فيزيائياً». وقبل كواين، وعندما كان «الاختزال» لايزال يشكل قلب البرنامج التجريبي الحسّي المنطقي، اعتقد الفلاسفة بأنهم أنفسهم قادرون على الإسهام الفعلي في توحيد العلم عن طريق «تحليل معاني» المفردات المستخدمة في السوسيولوجيا، والبسيكولوجيا... إلخ. ومنذ هجوم كواين على المعنى استبدلت الحاجة لاختزال كل شيء إلى ما يقرّه علماء الفيزياء بشعور أكثر غموضاً بأن العلوم الأخرى، غير علم الفيزياء، تصير «أكثر علمية» عندما يمكنها أن تستبدل الأوصاف الوظيفية للكائنات النظرية (مثلاً «جين» (Gene)) بأوصاف بنيوية (مثلاً «جزيء» (DNA)). هذا الشعور سريع الزوال في حالات مثل السوسيولوجيا وعلم الاقتصاد، حيث لا أحد يريد الإلحاح على التحقق الفيزيائي للكائنات النظرية المفروضة، لكنه يبقى في البسيكولوجيا، حيث لكائناتها النظرية ذلك النوع من المادية، ما يدعو إلى استبدالها بعلم فيزيولوجيا الأعصاب. غير أن السؤال هو لماذا نكون نافدي الصبر فنطلب مثل هذا التبديل، في ظل الأسباب التي ذكرها كواين والمفيدة عدم وجود شروط ضرورية وكافية مهمة لتطبيق مصطلحات

نظام معرفي علمي بمصطلحات نظام معرفي آخر، فلم يفكّر أحد بأن علم الوراثة اشتمل على لجوء إلى كائنات ملتبسة لأن الـ (DNA) كانت مسألة قديمة. السؤال هو: ما هو شرح الشعور الغريزي بأن البسيكولوجيين يسدّون طريق البحث؟

وللاجابة على هذا السؤال، يجب أن نتحوّل إلى سبب آخر للشك بالكائنات والعمليات العقلية المفترضة. ويمكننا أن ندعو هذا، كما قال رايل، الخوف من الأشباح. إن الفكرة المفيدة أننا بالإقرار بوجود العقلي - ولو وقتياً - نفقد الروح العلمية، لها مصدران: **الأول**، وهو الذي ناقشته في الفصل الأول، هو الخلط بين مفهوم الوعي اللاحق بديكارت بفكرة الروح الفلسفية السابقة، بوصفها ما يغادر الجسد بعد الموت. **والمصدر الثاني** يتمثّل في الحجّة المعرفية المفيدة أن الاستبطان يحمل معه وصولاً مميّزاً، وأنه بما أن هذا الامتياز المعرفيّ لابد أن يكون مؤسساً على فرق أنطولوجي (فالكائنات العقلية تعرف جوهرياً لحائزيها بأفضل مما قد يُعرف الشيء الفيزيائي لأي كان)، فعلينا أن ننفي وجود العقلي بوصفه استبطانياً في عنائنا لجعل جزء من معرفتنا للواقع معتمداً على تقارير لم يحصل تحقق من صحّتها. ونادراً ما يُقدم مثل هذه الحجّة، وبصورة قوية، أن ما يشبهها يقع في أساس مقدار كبير من عداوة الوضعيين وأنصار فتغنشتاين لما هو عقلي[6]. وعلى كل حال نقول: إنه كما أن فكرة «وحدة العلم» بوصفها برنامجاً للبحث الفلسفي لم تصمد في وجه هجوم كواين على «المعنى»، كذلك فإن هذه الحجّة الإبستيمولوجية لا تستطيع أن تصمد أمام معالجة سلارز «للمعطى»،

---

(6) انظر على سبيل المثال مقالة مالكولم الخاصة بتقارير الشخص الأول العقلية:
Norman Malcolm, «Expression Theory,» in: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (London; New York: Macmillan 1953).

فبحسب وصف سلارز للمعرفة المباشرة، يكون الاستبطان قدرةً مكتسبةً بالتعليم، والشك القائم بأن الأشخاص يستبطنون ما يطلبه منهم مدير الاختبار ويكونون قادرين عليه، هو شك له تسويغ. ذلك، لأن معرفتنا المباشرة بالأحداث العقلية ليست، وكما يرى سلارز، ذات وضعية أنطولوجية متميّزة، وثبات تقارير الشخص الأول، مثل الأمور المتعلقة كلها بالوضع الإبستيمولوجي، ذو اهتمام سوسيولوجي لا متيافيزيقي. غير أن التخلّي عن الوضعية الشبحيّة الخاصة التي افترض أن تجعل التوصّل المخصوص ممكناً يمكِّن من استرداد الاحترام المنهجي للجوء إلى الاستبطان. لأننا الآن نستطيع أن نرى أن تعليم الناس استبطان الأفكار، أو الحنين، أو ضغط الدم، أو إيقاع ألفا المتلوِّي، هو ببساطة مسألة استعمال روابط داخل الكائن العضوي كأدوات علمية، وهي الروابط بين مركز الكلام وبقية النظام العصبي، وأن حقيقة وجوب انطلاق مثل هذا التدريب من الظروف البين ـ ذاتية المتوفرة كافية لضمان خلوّه من أي تسلّل غير مرغوب فيه. وهكذا، ليست الصفة «الذاتية» و«اللاعلمية» لتقارير الاستبطان أهم، من الوجهة الفلسفية، من عيوب مناظير تحليل الطيف الضوئي. وحالما ينظر إلى «التقارير الذاتية» كمسألة ما يلائم التشجيع على الاكتشاف، وليست مسألة السماح لكلمة شخص غير مؤيدة بشيء لرفض فرضية علمية واعدة، فإننا نقدر أن نزيح وشائح البسيكولوجيا الاستبطانية غير المفيدة بلجوء المذهب العقلي إلى الأفكار الواضحة والمتميّزة ولجوء المذهب البروتستانتي إلى ضمير الفرد.

أخلص بالقول: إن حجج كواين وسلارز التي أجملتها في الفصل السابق تنفق أيضاً في تنظيف البسيكولوجيا من الشكوك المألوفة التي دفعها الفلاسفة التجريبيون الحسّيون والفلاسفة

الفيزيائيون ضدها. والشكوك الواردة من جهة أخرى (من الحاجة للحفاظ على الفرادة الإنسانية، والإرادة الحرّة، وكرامة المعرفة العقلية) سوف تناقش في الفصلين السابع والثامن. أما في الفصل الحالي، فسوف أبقي على السؤال التالي: هل نستطيع أن نجد أي علاقة بالمسائل الفلسفية التقليدية المتعلقة «بالمعرفة» في النتائج الفعلية أو المتوقَّعة للبحث البسيكولوجي التجريبي الحسي؟ وبما أنني أودّ أن أقول إن هذه «المسائل الفلسفية» تجب ملاشاتها وليس إيجاد حلول لها، فيمكن التنبؤ بأن عليّ أن أقدِّم جواباً سلبياً. غير أن هذا الجواب يحتاج إلى دفاع مهمّ، ذلك، لأن العديد من الفلاسفة الذين أعجبتهم الحجج ضد أشكال التمثيل المميّزة التي ساقها كواين وسلارز أرادوا أن يستبدلوا الإبستيمولوجيا لإنتاج نظرية عامة تختص بأشكال التمثيل الداخلية. وأنا سوف أبرهن على أن مثل «الإبستيمولوجيا الجديدة» هذه لا تقدر على أن تقدم شيئاً يتعلق بمسائل التسويغ، وهي بالنتيجة لا علاقة لها بالمطالب الثقافية التي أدّت إلى ظهور الإبستيمولوجيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبالنتيجة أيضاً هي عاجزة عن المساعدة في الحفاظ على صورة الفلسفة كنظام معرفي منفصلٍ عن البحث التجريبي الحسّي يشرح علاقة نتائج مثل هذا البحث ببقية الثقافة.

ولهذه النقطة، سوف أناقش رأيين جاريَيْن في الأدب الفلسفي الحديث، كلاهما ينسب إلى البسيكولوجيا مقداراً من الأهمية الفلسفية أكبر مما أعتقد بأنها تستحقه: **الرأي الأول** هو رأي كواين المفيد بأن البسيكولوجيا تستطيع البحث في «العلاقات بين النظرية والدليل»، وهو الذي كان موضوع الإبستيمولوجيا، وسأناقش في القسم الثاني أن هذه العلاقات لا يمكن إعادة تأليفها بمصطلحات بسيكولوجية. أما الرأي الثاني فيتمثّل في الزعم بأن المشابهات بين

حالات برنامج الكمبيوتر وحالات الأشخاص البسيكولوجية، وبين حالات صندوق الكمبيوتر وحالات الأجساد الفيزيولوجية العصبية، تعطي معنًى جديداً ومهماً لفكرة أن معرفتنا تتألف من «تمثيل داخلي» للعالم. وقد طُوِّر هذا الزعم بتفصيل أوسع من قِبَل فودور (Fodor)، وفي الجزأين الثالث والرابع سأبرهن على أن فودور يجمع معنى «للتمثيل» يمكن فيه الحكم على التمثيل بأنه صحيح أو غير صحيح، ومعنًى لا حكم فيه. وأعتقد أن هذين المعنيين يحدِّدان منطقتي الإبستيمولوجيا والبسيكولوجيا.

2 ـ عدم طبيعيّة الإبستيمولوجيا

في مقالةٍ حملت عنوان «Epistemology Naturalized» قام كواين بمراجعات للمسائل المزعجة المختلفة التي واجهت الجهود المبذولة لتوفير «أساس للعلم»، وأخيراً نظر في الموقف الساخر لفتغنشتاين من هذا المشروع. يقول كواين:

أعطى كارناب وآخرون من الفلاسفة الوضعيين التابعين لحلقة فيينا (Vienna Circle) لكلمة «ميتافيزيقا» وظيفة محتقرة بالقول إنها تفيد «اللامعنى»، ثم أتبعوها بـ«الإبستيمولوجيا». ووجد فتغنشتاين وأتباعه، الموجودون بصورة رئيسية في أكسفورد، وظيفة فلسفية باقية في العلاج النفسي، وهي: إشفاء الفلاسفة من الوهم بوجود مسائل إبستيمولوجية.

غير أني أعتقد أنه، عند هذه النقطة، قد يكون من الأجدى القول إن الإبستيمولوجيا مازالت موجودة، وإن بوضع جديد ووضعية موضَّحة. الإبستيمولوجيا، أو ما يشبهها، تقع في موضع هو فصل من البسيكولوجيا، وبالتالي من العلم الطبيعي، فهي تدرس ظاهرة طبيعية، أي الذات الإنسانية الفيزيائية. هذه الذات الإنسانية تمنح

وارداً معيناً مداراً بصورة تجربة، أي نماذج معينة من الإشعاع على شكل تردّدات منوّعة، (مثلاً عندما ينضج الوقت تسلِّم الذات على صورة صادر وصفاً للعالم الخارجي ذي الأبعاد الثلاثة وتاريخه). والعلاقة بين الوارد الهزيل والصادر المدرار هي العلاقة التي علينا أن ندرسها للسبب نفسه الذي يحثُّ على دراسة الإبستيمولوجيا، نعني لكي نرى علاقة الدليل بالنظرية، وبأي طرق تتجاوز نظرية الإنسان عن الطبيعة أي دليل متوفِّر[7].

لنفكِّر أولاً بزعم كواين أن الدافع وراء الإبستيمولوجيا كان دائماً ولايزال هو «رؤية كيفية ارتباط الدليل بالنظرية، وبأي طرق تتجاوز نظرية الطبيعة عند شخص أيَّ دليل متوفِّر». لقد وجد معظم المؤرخين المفكِّرين الأمر لافتاً للنظر، وهو أن ما ندعوه الآن «إبستيمولوجيا» لعب دوراً صغيراً في تفكير الكتّاب قبل القرن السابع عشر. وبحسب عرض كواين للإبستيمولوجيا يبدو من الصعب رؤية سبب ذلك. وقد نفكر بأن الحاجة إلى الاختيار بين نظريات متميزة بصورة جذرية خاصةً بالكواكب والصواريخ ذات الدفع الذاتي (Ballistic) صارت قويّة في زمن غاليليو وديكارت، وأن النتيجة كانت أن العقل الغربي فوجئ من جديد بالطريقة التي بها «تتجاوز نظرية الطبيعة عند امرئٍ أي دليل يمكن الحصول عليه». غير أن هذا الرأي ضعيف، فقد وُجِدت نظريات كثيرة متنافسة عن السماوات في الأزمنة القديمة والقرون الوسطى، لكن علينا أن ننقِّب بدقة لنجد شيئاً يدعى «إبستيمولوجيا» عند أفلاطون وأرسطو إذا كانت الإبستيمولوجيا تعني ملاحظة الفجوات بين النظرية والدليل ومقارنة طرق اجتيازها.

(7) W. V. O. Quine, *Ontological Relativity, and Other Essays*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 1 (New York: Columbia University Press, 1969), pp. 82-83.

ويمكننا أن نركّز بصرخات فرح على بعض مقاطع محاورة (*Theaetetus*) و(*De Anima*)، كما فعل مؤرخون من الكَتَبة الجدد، مثل زيلّر. غير أن النزر القليل من الهدف سيظهر في القرن الرابع، ولا شيء عملياً في (*Posterior Analytics*) (حيث يناقش أرسطو وضعية العلم ومنهجيته، وهو الذي عرف كل الجدل النزاعي بين النظريات العلمية المتنافسة، ونافس أفضلها). وعندما انطلق المذهب الديكارتي كالانفجار مذهلاً العالم في القرن السابع عشر، لم يكن ذلك لأن نظرة جديدة قد قُدِّمتْ حول مسائل طال الجدال حولها تتعلق بالعلاقات بين النظرية والدليل. بل كان لأن الأسئلة اعتُبرت أسئلة خطيرة لدرجة أثارت حساسية الفلاسفة المدرسيين فلم يطرحوها، كما لاحظ جيلسون وببعض السخط[8].

لكي نفهم السبب الذي جعل القرن السابع عشر مأسوراً بالعلاقة بين النظرية والدليل، نحتاج إلى أن نسأل عن السبب الذي جعل خيالات ديكارت تأسر الخيال الأوروبي. وكما يقول كواين: «لقد حلم الإبستيمولوجيون بفلسفة أولى، أكثر ثباتاً من العلم، وتوظّف في تسويغ معرفتنا بالعالم الخارجي»[9]. غير أن السؤال هو: لماذا شرع واحد فجأة بأن يحلم الحلم ذاته؟ ولماذا صارت الإبستيمولوجيا

(8) من منظور فلسفة القرون الوسطى نقول إن ديكارت أدى دور *Indisciplinatus* - أي الإنسان الذي يفاخر بأنه يؤكد على درجة اليقين ذاتها، مهما كان النظام المدروس، ومهما كان ذلك غير ملائم. وبكلمةٍ، لم يعد ديكارت يعترف بوجود وسط بين ما هو صادق وما هو كاذب، ففلسفته مثّلت الإلغاء الجذري لفكرة ما هو «محتمل». انظر: Etienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, études de philosophie médiévale; XIII (Paris: J. Vrin, 1930), p. 235.

(9) انظر: W. V. O. Quine, «Grades of Theoreticity,» in: L. Foster and J. W. Swanson, eds., *Experience and Theory* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1970), p. 2.

أكثر من تمرين أكاديمي ضعيف هدفة تأليف ردّ على سكستوس إمبيريكوس (Sextus Empiricus)، فالحلم بفلسفة أولى أكثر ثباتاً من العلم قديم قِدَمِ كتاب **الجمهورية** (*Republic*)، كما يمكننا أن نوافق ديوي وفرويد على أن الدوافع الأصلية ذاتها كانت وراء الدين والمذهب الأفلاطوني، كليهما. غير أن كل ذلك لا يخبرنا عن سبب وجوب تفكير أي إنسان بأن الفلسفة الأولى، ومن بين جميع الأشياء، تَتمثّلُ في الإبستيمولوجيا.

قد يبدو تأكيدنا على عبارات كواين قوياً بهذه الطريقة. ومع ذلك، فأني أفعل هذا لأني أظن أن فهم الفلسفة الحديثة يتطلّب انفراقاً جذرياً عن التقليد أكبر مما أراد كواين، أو أكبر مما تحتاجه أهدافه، فخط التفكير المعتدل الذي انتهجه والمتمثّل في القول: «لا تدعونا نرمي الإبستيمولوجيا، دعونا نجعلها بسيكولوجيا» هو خط معقول بالكلية لو أن هدفنا هو أن نبيّن ما يمكن إنقاذه في المذهب التجريبي الحسّي حالما نتخلى عن العقائد الجامدة. غير أنه إذا أردنا أن نعرف سبب تفكير أي إنسان بإن كونه تجريبياً حسّياً ذو قيمة، وهو أقل إثارة أو لزوماً أخلاقياً، فما علينا إلاّ أن نبتعد عن الموضوع كله، ونؤكد على مسائل يستطيع كواين إهمالها، وبسلامة. ولقطع هذه المسافة، أتحوّل الآن إلى بعض الأشياء التي قالها كواين عن البسيكولوجيا. وأريد أن أبيّن البعد الواسع لأي بسيكولوجيا من النوع الذي تصوّره عن أي اهتمام بأسس العلم أو بالعلاقة بين النظرية والدليل.

إن الصلة بين بسيكولوجيا الإدراك الحسّي التجريبية الحسّية والإبستيمولوجيا التجريبية الحسّية يمكن توفيرها، وبصورة كبيرة كما أعتقد، بالاستعمال الضعيف لكلمات مثل «دليل»، و«معلومات»، و«شهادة». وقد سمح هذا الاستعمال لكواين أن يقول أشياء مثل:

«أطراف العصب. . . هي محلّ ورود المعلومات غير المنظّمة عن العالم»[10]، ويقول: «المثيرات لحواسنا المتلقّية هي أفضل ما نعتبره وارداً إلى جهازنا المعرفيّ»[11]. ولنفرض أننا سألنا: هل تستطيع البسيكولوجيا أن تكتشف أن المعلومات التي ستجري معالجتها لم تبدأ بشبكيّة العين «أي الخلايا العصبية الأولى التي تثيرها أشعة الضوء»؟ فهل تستطيع أن تكتشف أنها في عدستي العينين، أو ربما حيث يندمج العصب البصري في لحاء الرؤية ليس إلاّ؟ وهل تستطيع أن تكتشف أن كل شيء لغاية النقطة الأخيرة لم يكن معلوماتٍ بل مجرد كهرباء؟ المفترض أن يكون الجواب: لا، ذلك لأنه من الصعب معرفة ما يحسب معياراً تجريبيّاً «للمعلومات» أو «للمعالجة». لكنما كواين يكتب كما لو أنه يمكن أن يكون هناك مثل المعايير. وهو يلاحظ بأن الإبستيمولوجيا كانت دائماً موزّعة بين معيارين لكونها «ذات معطيات»، هما: «القرابة العلّيّة من المثير الفيزيائي» و«تركيز الوعي». غير أنه يقول:

المأزق يزول، والتوتّر ينحل عندما نتخلّى عن الحلم بفلسفة أولى أكثر ثباتاً من العلم، فإذا كنا لا نبحث إلاّ عن آليّة علّية لمعرفتنا بالعالم الخارجي، وليس عن تسويغ لتلك المعرفة بلغة سابقة للعلم، فيمكننا أن نقنع في الأخير بنظرية رؤية على طريقة باركلي مؤسسة على بقع لونية في حقل ذي بعدين. . .، فيمكننا اعتبار الإنسان بمثابة صندوق أسود في العالم الفيزيائي، معرَّض لقوى مثيرة محدَّدة خارجية بوصفها وارداً، ومطلِق بيانات محدّدة خارجية عن العالم

---

(10) المصدر نفسه، ص 3.

(11) انظر: W. V. O. Quine, «Epistemology Naturalized,» in: Quine, *Ontological Relativity, and Other Essays*, p. 84.

الخارجي بوصفها صادراً، فأيّ جانب من الجانبين العاملين للصندوق الأسود يمكن وسمه بالوعي هو بحسب ما يمكن أن يكون[12].

غير أننا إذا نسينا مسألة التسويغ وبحثنا عن الآليات العلّية، فمن المؤكَّد أننا لن نكون متحدثين عن البقع اللونية في حقل رؤية ذي بعدين. ولسوف لا ننتفع من التمييز بين ما هو معطى وما هو مستدَلٌّ، ولن تكون لنا حاجة لفكرة «حقل رؤية» لتمسك بالأول، فقد نتكلم عن بقعٍ إشعاعيّة على شبكيّة ذات بعدين أو عن نبضات في العصب البصريٍ، غير أن هذا سيكون مسألة اختيار صندوق أسود، وليست مسألة اكتشاف معايير للبحث. وما فعله كواين هو أنه أزال المأزق المنطقي بتغير الدافع إلى البحث فقط، فإذا كان الإنسان مهتماً فقط بالآليات العلّية، فلن يشغل رأسه بالوعي، غير أن الإبستيمولوجيين الذي حلموا بالحلم الذي وصفه كواين لم يكونوا مهتمين بالآليات العلّية فقط. لقد كانوا مهتمين، على سبيل المثال، بإقامة تمييز مثير للاستياء بين غاليليو والأساتذة الذين رفضوا النظر عبر تلسكوبه.

وإذا لم يكن هناك حقاً معايير تجريبية لمعرفة من أين أتت المعطيات الواقعية، فإن رأي كواين أن نتخلّى عن فكرة «المعطيات الحسّية» ونتكلم بلغة العلّية عن أطراف العصب، وبلغةٍ إبستيمولوجية عن جمل الملاحظة[13]، لا يحلّ المأزق المنطقي الذي فَتَكَ بالإبستيمولوجيا، كالطاعون، بل إنه يجعل الإبستيمولوجيا تذوي. ذلك لأننا إذا جعلنا علم الفيزيولوجيا البسيكولوجية يغطى الآليات العلّية وعلم السوسيولوجيا وتاريخ العلم يذكر المناسبات التي فيها تحدث جمل الملاحظة أو يحصل تفاد لها في بناء النظريات

---

(12) انظر: Quine, «Grades of Theoreticity,» pp. 2-3.

(13) المصدر نفسه، ص 3.

وإلغائها، فإن الإبستيمولوجيا لا يعود لها عمل تؤديه. وقد نعترف أن هذه النتيجة ملائمة لكواين، لكنه يقاومها وأوضح ما تتجلّى المقاومة عندما يوبّخ كتّاباً مثل بولانيي وكُون وهانسون، لأنهم أرادوا أن يسقطوا فكرة الملاحظة برمّتها[14]. واعتقد كواين أن هذه الفكرة هي فكرة جيدة تماماً وأراد إعادة إنشائها بلغة بين - ذاتية (Intersubjectivity)، وهو يعرِّف «جملة الملاحظة» بأنها «تلك التي يطلق عليها كل المتكلمين باللغة الحكمَ ذاته عندما يقدم لهم المثير نفسه في الوقت نفسه. ولنضع النقطة بطريقة أخرى سلبية نقول: «إن جملة الملاحظة هي تلك التي لا تتأثر باختلافات التجربة الماضية داخل مجتمع الكلام»[15]. ويعتقد كواين أننا إذا استثنينا العميان والمجانين، بالإضافة إلى عدد قليل من «المنحرفين» من وقت لآخر (p. 88n.)، فإننا نتمكن من معرفة أيّ الجمل «يعتمد على مثير حسّي حالي لا على معلومات مخزونة تتعدّى ما يحصل لفهم الجملة» (ص 86). وهذا يساوي تعريف «التأثير الحسّي الحالي» بلغة بعيدة عن النزاع الجدلي المتصل بجمل معينة. ويعتقد كواين أن هذا يحفظ قوة الرؤية التجريبية الحسّية وهجران الأفكار حول المعنى المرتبطة («بفكرة» الفكرة).

وفي رأيي أن كواين كان محقاً في اتخاذه هذا الخط من التفكير لكي يحفظ ما هو صادق في المذهب التجريبي الحسي، لأن فعل ذلك يوضح أنه إذا كان شيء «يحل محلّ» الإبستيمولوجيا فهو تاريخ وسوسيولوجيا العلم، وليس البسيكولوجيا بالتأكيد. غير أن هذا لم يكن السبب عند كواين، فلنفكّر بمقطع آخر يتعلق بـ «المعطيات»، يقول:

---

(14) المصدر نفسه، ص 5، وانظر أيضاً: Quine, «Epistemology Naturalized,» p. 87.

(15) Quine, «Epistemology Naturalized,» pp. 86-87.

والآن، ما يمكن حسبانه ملاحظة يمكن تسويته بلغة إثارة أعضاء الحسّ المتلقّية، وليسقط الوعي حيثما يسقط.

ففي الأيام القديمة المعادية للبسيكولوجيا، كانت مسألة أولويّة الإبستيمولوجيا موضع نقاش، فما هو الذي له أولوية على ماذا؟ فهل للأشكال (Gestalten) أولوية على الذرّات الحسية...؟ والآن وقد صار مسموحاً لنا اللجوء إلى المؤثّر الفيزيائي، فقد زالت المسألة، فـ A سابقة B إذا كانت A أقرب من B إلى الأعضاء الحسية المستقبلية وذلك من منظور العلّية. أو نقول بطريقة أفضل من بعض النواحي: تكلّم بوضوح بلغة القرابة العلّية مع الأعضاء الحسية المستقبلة، وأسقط الكلام على الأسبقية الإبستيمولوجية (ص 84 ـ 85).

المحيّر أننا عرّفنا «جملة الملاحظة» بلغة الإجماع البشري، فيمكننا أن نفصل الملاحظة عن النظرية من غير أن نعرف أو نُعنى بأي أجزاء من جسمنا هي الأعضاء الحسّية المستقبلة ومن أيّ بعد عصبيّ تبدأ «المعالجة»، فلا نحتاج لأي وصف فيزيولوجي بسيكولوجي للآليات العلّية لفصل ما يكون ملائماً بصورة بين ـ ذاتيّة (Intersubjectively) ـ ونحن نفعل هذا في المحادثة العادية. لذا، ليس في البسيكولوجيا ما تقوله لنا عن القرابة العلّية ما يستحق المعرفة من قِبَل من يرغب أن يستمر في النظر إلى الإبستيمولوجيا في مجال بسيكولوجي. ولوضع المسألة بطريقة أخرى نقول: حالما نحدِّد الملاحظة عن طريق المحادثة، وليس بواسطة علم الأعصاب، فإن البحث الإضافي حول «علاقة الدليل بالنظرية» يبدو أمراً يخصّ بولانيي وكوُن وهانسون، لأن السؤال هو: ماذا تقدر البسيكولوجيا أن تضيف لشروحهم عن كيفية تشكيل العلماء للنظريات وإلغائها؟ هذا ما يقول كواين عنهم:

. . . بعض الفلاسفة الكافرين بالعلم راح يشكّك بفكرة الملاحظة الآن فقط، وبعد أن لم تعد تشكل مشكلة. وأنا أعتقد أن موقفهم هو ردّ فعل متأخر ضد الشك بفكرة المعطى القديمة. والآن، وقد تخلينا عن الحلم القديم بفلسفة أولى، دعونا نبتهج بوصولنا الجديد لتصوّرات لاإشكالية. أحدهما الوارد العصبي، وجملة الملاحظة كما عُرِّفت الآن هي تصوّر آخر[16].

غير أن هذه التصوّرات اللاإشكالية، ليست بجديدة، لأن الكهرباء، أي الوارد العصبي، ليس جديداً، وتصوّر «المعلومات» إشكاليّ. إن فكرة «جملة الملاحظة» كما حدّدها كواين قديمة كقدم المحامي الأول الذي ألقى سؤالاً على شاهد، هو: «لكن ما رأيت فعلياً؟». وإذا كان لابد لنا من أن نبتهج بشيء، فليكن ابتهاجنا أننا توقفنا عن طرح أسئلة معينة، فلم نعد نطرحها ـ وليس لأننا وجدنا شيئاً جديداً لكي نؤديه أو بعض المفردات الجديدة لنفكر بها، فقد أخبرنا كواين أننا توقفنا عن الانزعاج بفكرة الوعي عندما تخلينا عن إعادة الإنشاء العقلية. غير أنه يبدو معيداً لها، ومن جديد، بواسطة شرحه عملية الملاحظة بلغة بين ـ ذاتيّة. لذا، عليه إمّا أن يسمح لبولانيي وكُون وهانسون أن يقولوا إنّ «الملاحظة» هي مسألة تتعلق بما نقدر أن نوافق عليه في هذه الأيام، أو عليه أن يبيّن كيف يمكن للمكتشفات البسيكولوجية أن تستفيد أكثر من هذه الفكرة. وإذا كانت عاجزة عن ذلك، فسيكون تعريف العبارة «تتوقف على التأثير الحسّي الحالي» بلغة بين ـ ذاتيّة مجرد تشريف إبستيمولوجي قديم بلا هدف بسيكولوجي.

لقد أكَّدتْ مناقشتي لكواين على حرفيّة متعبة لكلماته، فمن

(16) Quine, «Grades of Theoreticity,» pp. 4-5.

المحتمل ألاّ يكون كواين معنيّاً بمصير كلمة «إبستيمولوجيا»، فربما كان الذي يهمّه هو موقف ديوي المفيد بأن العلم والفلسفة متصلان (يجب ألاّ يُنظر إليهما على أن لهما مناهج ومواضيع مختلفة)، وهو يعارض خسارة الكلام الأوكسوني (Oxonian) عن «الفلسفة بوصفها تحليلاً لتصورات»، وهو يربط فتغنشتاين و«المذهب الوضعي الإشفائي» بهذا النوع من الكلام. وقد اقترحت التأكيد على المشترك بين ديوي وفتغنشتاين، أي وجهة نظرهما المفيدة بأن البحث الطبيعي للفهم جرى بالتساوق مع البحث اللاطبيعي عن اليقين، من قِبَل الفلاسفة الحديثين. وبحسب هذه النظرة، بدت الآمال والمخاوف التي أوحت بها البسيكولوجيا في أوقات مختلفة بين الفلاسفة مضلِّلة، سواء بسواء[17]، فالقول مع ويزدوم (Wisdom) وباوسما (Bouwsma)، «الإبستيمولوجيا» هي مجموعة من المشاغل المهووسة باليقين وحلّها يكون بالعلاج النفسي، والقول مع كواين إن الدوافع الإبستيمولوجية يجب تلبيتها بنتائج بسيكولوجية، يمكن أن يُنظر إليهما كطريقتين للقول: يمكن أن يكون عندنا بسيكولوجيا أو لا شيء.

---

(17) انظر: Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 232, للاطلاع على «فوضى وعقم البسيكولوجيا»، هذا ما يقول: «إن وجود المنهج التجريبي يجعلنا نفتكر أننا نملك الوسيلة لحلّ المشكلات التي تقلقنا، مع أن المشكلة والمنهج يمران واحدهما بالآخر». انظر أيضاً تحذيرات ديوي من الحركة التي صارت، في النهاية، «البسيكولوجيا السلوكية» التي أعجبت كواين، يقول ديوي: «يتكرر المذهب الثنائي القديم الشامل الإحساس والفكرة في المذهب الثنائي الجاري الشامل البنى المحيطة الخارجية والبنى المركزية من جهة والوظائف من جهة أخرى. ويجد المذهب الثنائي القديم القائل بالجسد والروح صدًى متميزاً في المذهب الثنائي الجاري القائل بالمثير والاستجابة...»، ثم «... الإحساس مثل المثير لا يعني أي وجودٍ بسيكولوجي خاص، فهو، وببساطةٍ، يعني مجرد وظيفة، وقيمته تتغير طبقاً للعمل الخاص المطلوب القيام به». انظر: «The Reflex Arc Concept in Psychology,» in: *The Early Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1972), vol. 5, pp. 96 and 107.

لو لم يكن أحد اهتماماتي في هذا الكتاب هو السؤال عن سبب ظاهرة مثل ظاهرة «الفلسفة» عندنا وفي ثقافتنا، لكنت تركت الأمر عند ذلك الحدّ. غير أن الفرق بين اللاشيء والبسيكولوجيا بالنسبة إلى هذا السؤال التاريخي، فرق مهمّ. وقد أكدّ ديوي على الدوافع الدينية والاجتماعية وراء النواحي «اللاعلمية» للفلسفة، وأرفق إلحاحه على الاستمرارية بين الفلسفة والعلم بتمييز مثير للاستياء بين ما كانت عليه الفلسفة وما يجب أن تصير عليه.

ولم يكن كواين راغباً بمغازلة أغلوطة فتصرّف بلطف ليبدو هو ولوك كباحثين زميلين «في العلاقة بين النظرية والدليل»، فاعتقد أن لوك قد ضلّلته نظرية المعنى الرديئة، غير أننا كفلاسفة حديثين يمكننا أن نتجه في اتجاه صحيح «نحو البسيكولوجيا» بفضل نظرية جيّدة. غير أن هذا اللطف الكريم يخفي ما هو، وبالضبط، مهمّ للفهم التاريخي، وهي: همّ لوك المتعلق برأي الريبيّ أن حالات فهمنا الذاتية يمكن أن تحجب الواقع عنا، ورفض كواين أن يقلقه مذهب الشك بأي شكل.

ويظهر ابتعاد كواين عن الهموم الريبية في تحويله عناصر التجربة إلى عناصر معرفة، والشرح إلى تسويغ، فالبسيكولوجيا تشرح المعرفة، بفضل إيجادها عناصر التجربة. والإبستيمولوجيا تسوِّغ المعرفة غير الأولية (Nonelementary) بواسطة عناصر المعرفة «المزعومة». وليس من إنسان يريد أن تسوَّغ «المعرفة الإنسانية» (في مقابل نظرية معينة أو تقرير) ما لم يكن قد أفزعه مذهب الشك. وما من إنسان يرغب في تحويل الإبستيمولوجيا إلى البسيكولوجيا ما لم يكن خائفاً، ولو قليلاً، من مذهب الشك بالنسبة إلى أن «تأسيس المعرفة الإنسانية» مجرد نكتة. لذا، ومع أننا يمكن أن نوافق كواين قلبيّاً على فكرة أنه إذا كانت هناك اكتشافات تتعلق بالمعرفة

الإنسانية، فمن المحتمل أن تصدر عن البسيكولوجيا، فإننا نتعاطف أيضاً مع النظرة التي ينسبها كواين إلى فتغنشتاين، وهي إن الشيء الذي يجب فعله بالإبستيمولوجيا هو «إشفاء الفلاسفة من وَهْم وجود مشكلات إبستيمولوجية». ومثل هذا العلاج النفسي لا يفصل الفلسفة عن العلم، فهو يحوِّل الفلسفة لتكون مجرد فهم عام، أو علماً يُحرَّك لتوفير «مذكّرات لهدف خاص»[18].

3 ـ الحالات البسيكولوجية كشروح جوهريّة

نحتاج لكي نحصل على نظرية بسيكولوجية «يمكنها» أن تقول شيئاً عن العلاقة بين النظرية والدليل، أن نعيد في الحدّ الأدنى، «ومن الداخل»، إنتاج التسويغ العمومي والعادي للجمل التوكيدية بواسطة الظروف وجمل توكيدية أخرى. وبكلمات أخرى: نحتاج إلى كائنات عقلية تحمل العلاقات ذاتها بالجمل التوكيدية العمومية وببعضها البعض الآخر مثل علاقات المقدّمات بالنتائج في الكلام، ومثل شهادات الشهود في التُّهم في محاكم القانون، وهكذا. غير أنه عندما تُقترح نظرية بسيكولوجية تلبّي هذه الحاجة، فإن الصرخة تعلو بوجود «تسلسل تراجعي لامتناهٍ» تتصاعد. وهكذا نلفي مالكولم قائلاً:

إذا كنا نقول إن طريقة معرفة شخص بأن شيئاً أمامه هو كلب، هي برؤيته أن المخلوق «يلائم» فكرته عن الكلب، فعندئذ نحن نحتاج إلى طرح السؤال: «كيف يعرف أن هذا مَثَلٌ عن الملاءمة؟»، وما الذي يرشد حكمه هنا؟ ألا يحتاج فكرة ثانية تبيّن له معنى أن يلائم شيء فكرة؟ أي: ألا يحتاج إلى نموذج عن «الملاءمة»؟..،

---

(18) Wittgenstein, Ibid., p. 50.

فيتولّد مسلسل تراجعي لامتناه، ولا شيء يكون قد تمّ شرحه[19].

أما الصعوبة التي صارت مألوفة بفضل رايل، فتَتمثّلُ في أنه إذا لم نقنع باعتبار «هو يراه» كتسويغ كافٍ لمعرفة الإنسان بوجود كلبٍ أمامه، فستكون النتيجة أننا لن نَكون قادرين على حسبان أي شيء آخر تسويغاً أيضاً، لأنه مادام الوصف العقلي لا يوفّر إلا مجرد شرح عِلّي للمعرفة عن طريق الرؤية، فإنه لا يبدو مجيباً على السؤال: «كيف يعرف؟»، فهو لا ينبئنا عن أي شيء عن «دليل» الإنسان على نظرته، سوى أن له هذه النظرة. ومن جهة أخرى، فإنه مادام يقدّم تسويغاً للرأي المعرفيّ العمومي الأصلي، فإنه يوفّر مناسبةً لطلب تسويغ إضافي.

وينتقد فودور زعم رايل بعدم إمكانية أي شيء «شبه ميكانيكي» أن يحسِّن فهمنا المعرفة الإدراكية الحسّية، ويلاحظ بالقول إن «البساطة الجذاّبة لموقف رايل قد تمت مقايضتها بأنواع من الأسئلة كانت نظريات الإدراك والتعلّم قد حاولت تقليدياً الإجابة عليها»[20]. ويتابع مناقشته ليقول إن «قصة بسيطة عن الروابط المتعلَّمة» لا تنفع في الإجابة على هذه الأسئلة:

---

(19) Malcolm, «The Myth of Cognitive Processes and Structures,» p. 391, قـــارن: Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes and Noble, 1965), chap. 7; Wittgenstein, Ibid., pp. 213-215, and «The Infinite Regress Argument,» in: John Arthur Passmore, *Philosophical Reasoning* (London: G. Duckworth, 1961), chap. 2,

حيث يناقش إستعمال رايل لهذه الحجّة. وأنا قارنت توظيف فتغنشتاين (Wittgenstein) وبيرس (Peirce) لهذه الحجّة توظيفاً مضاداً لديكارت، وذلك في: Richard Rorty, «Pragmatism, Categories and Language,» *Philosophical Review*, vol. 49 (1961), pp. 197-223.

(20) Fodor, «Could There Be a Theory of Perception,» p. 375.

غير أنه إذا كان ما تشترك به طرق أداء أغنية (Lillibulero) المختلفة كلها، هو شيء مجرّد، فسيبدو أن النتيجة التي تتبع، هي أن نظام التوقّعات الذي يؤلف وصفة الإنسان للاستماع إلى الأغنية يجب أن يكون مجرّداً، وبالمعنى نفسه...، فالتوقعات ذات الصلة يجب أن تكون معقَّدةً ومجرّدة، لأن المتطابقات الإدراكية الحسّية هي، وبصورة مثيرة، مستقلة عن الانتظامات الفيزيائية في المثيرات. وبما أن هذا «الثبات» الإدراكي الحسي الذي رأى البسيكولوجيون والإبستيمولوجيون، تقليدياً، أن الاستنتاجات اللاواعية والمعاملات الأخرى شبه الميكانيكية مطلوبة لشرحه، فإن الملاحظة تبدو ذات صلة وهي أن معالجة رايل قد سلّمت بكل المسائل التي تطرحها فكرة الثبات (ص 377 ـ 378).

قد نوافق فودور على أنه إذا «وجدت» هناك «مسائل تطرحها فكرة الثبات»، فإن رايل يكون قد سلّم بها. غير أن رايل يمكنه أن يجيب بسهولة بالقول إن فكرة «توقّعات معقّدة ومجرّدة» (مجموعة من الاستدلالات اللاواعية الشاملة مثلاً، إشارة إلى بعض القواعد أو إلى بعض النماذج المجردة) هي ما يجعل الأمر يبدو وكأن هناك مسائل. وقد لا تكون إلاّ صورة إنسان صغير داخل العقل يطبّق قواعد مصاغة بمفردات ليست لغوية لكنها «مجرّدة» تجعلنا نسأل «كيف يكون ذلك؟». ولو أننا لم نكن نملك هذه الصورة المفروضة علينا، فإن رايل يستطيع أن يقول: سنستجيب بمثل القول «لم يكن ذلك ممكناً إلاّ لامتلاكنا نظاماً عصبياً معقَّداً، ومما لاريب فيه أن بعض البسيكولوجيين سيخبروننا عن كيفية عمله، في يوم من الأيام». وبكلمات أخرى نقول: إن فكرة «نماذج» غير فيزيولوجية لم تكن لتخطر، لو لم يكن في حوزتنا حقيبة الحيل الديكارتية.

ويمكن لهذه الإجابة أن تُعاد صياغتها بطريقة أدقّ قليلاً لنفترض

أننا نوافق فودور، على أن التعرّف على التشابه بين اختلافات لامتناهية العدد وممكنة هو تعرّف على شيء «مجرّد» ـ لنقل (Lillibulerohood)، فماذا يعني القول إن «وصفة واحدة لسماع الأغنية يجب أن تكون مجرّدة وبالمعنى نفسه»؟ والجواب المفترض هو أن تكون قادرةً على تمييز التشابه بين اختلافات لامتناهية العدد وممكنة. غير أنه لا يعود هناك عندئذ فائدة لفكرة «الوصفة غير المجرّدة»، لأن أي وصفة لابد أن تكون قادرةً على فعل هذا، فالاختلافات النوعية الممكنة بين مكوِّنات كمية من رقائق الكعك المحلّى بالشوكولا هي أيضاً لامتناهية العدد وممكنة. لذا، فإننا إذا لزم أن نتكلم عن «مجموعات من التوقعات المعقّدة»، أو «البرامج»، أو «أنظمة قواعد»، فسوف نكون بصورة دائمة متكلمين عن شيء «مجرّد»، وهو مجرد، مثل الخاصة التي نبغي شرح تعرفنا عليها «أو العمل الذي نريد شرح إنجازه». غير أننا سنكون عندئذ في مأزق منطقي، وهو: إمّا أن يكون اكتساب هذه المجموعات من التوقّعات أو القواعد يتطلّب افتراض مجموعات جديدة من التوقعات أو القواعد، أو أنها غير مكتسبة، فإذا كانت الحالة الأولى، فإن مسلسل مالكولم التراجعي اللامتناهي سيتولّد بواسطة مبدأ فودور الذي يفيد أن التعرّف على المجرّد يقتضي استعمال المجرّد، لأن ما ينطبق على التعرّف لا ينطبق على الاكتساب. وإذا ما اعتبرنا الحالة الثانية، فسنعود إلى رايل لنقول: إن القول بأن للناس قدرةً غير مكتسبة للتعرّف على التشابه بين الاختلافات غير المتناهية لا يشرح أي شيء عن «المسائل التي تطرحها فكرة الثبات».

وهكذا، يمكن لرايل أن يستنتج فيقول: إمّا أن تكون هذه المسائل «تصوّرية» تختص بالشروط الكافية للتطبيق العادي لمفردات، مثل «يدرك»، أو هي مسائل أخرى عن الآليات الفيزيولوجية. وهذا

النوع الأخير من المسائل لا يحتوي على مشكلات تتعلق بالتسلسل الرجعي اللامتناهي لعدم وجود من يفكّر أن «الثبات» يتطلّب افتراض آليّات «مجرّدة» في الخلايا الكهربائية الفوتوغرافية أو الشوكات الرنّانة. ومع ذلك، هل يوجد فرقٌ بين متوسط C وأغنية (Lillibulerohood) سوى أننا دعونا الأولى «صفة صوتية مادية» والثانية «تشابهاً مجرّداً؟»، فبمقدورنا أن نحدِّد ألفاً من الملامح العَرَضيّة (مثل طابع، حجم، حضور الضوء، ولون الشيء الذي يصدر الصوت) تتجاهلها الشوكة الرنّانة، تماماً مثلما يفعل من يدرك أغنية (Lillibulero). وبما أن التمييز بين ما هو مادي وما هو مجرّد هو تمييز نسبيّ لمعطيات مثل التمييز بين ما هو بسيط وما هو معقَّد، فيبدو الأمر كما لو أننا بقولنا إن الشرح البسيكولوجي يقتضي إشارة إلى كائنات مجردّة، فإننا نزعم ببساطة أن شرح نوع الأشياء التي تقدر أن تفعلها الحيوانات اللَّبونة يتطلّب إشارة إلى أنواع من الأشياء مختلفة ـ وبصورة مطلقة وقاطعة ـ عما يكون عند شرح ما تقدر أن تفعله الأميبا (amoebas)، والشوكات الرنّانة، وذرّات السيزيوم، والنجوم. غير أن السؤال هو أنّى لنا أن نعرف ذلك؟ وماذا تعني «مقولاتياً» هنا. ومرة ثانية نقول: إن رايل يمكنه أن يقول إننا من دون الصورة الديكارتية لا نعرف ماذا نفعل، بالرغم من أن «الصورة الديكارتية هي صورة عين داخلية تنظر إلى القواعد الملصقة على جدران الساحة العقلية».

يكفينا هذا القدر من الكلام عن قوة حجة التسلسل الرجعي اللامتناهي. ولنفكّر الآن في نوع الردّ عليها من قِبَل دودويل، الذي يحاول البرهنة على أن إنشاء النماذج اللافيزيولوجية، وبصورة قَبْليّة، ليس أمراً جيداً أو رديئاً، بل يجب تسويغه بثماره. وكان دودويل معجباً بتشبيه الأدمغة بأجهزة الكمبيوتر، يقول: «أعظم تأثير على أفكار البسيكولوجيين المتعلقة بعمليات المعرفة في الوقت الحاضر

هو السلسلة المترابطة من التصوّرات التي طُوِّرت لوضع برامج الكمبيوتر»[21].

ومع ذلك، فإنه يسلِّم فيقول:

يمكن المناقشة والقول، إن التشبيه بالكمبيوتر تافه، لأن عمل البرنامج لا يتعدّى تنظيم عدد من العمليات تشبه عمليات المعرفة، لكنها لا «تشرح» التفكير أكثر من كتابة مجموعة من القواعد لحلّ مسائل حسابية...، فالقول بإن برنامج الكمبيوتر يمكنه أن «يشرح» التفكير سيكون له قوة القول إن مجموعة الصيغ المنطقية «تشرح» قوانين البرهان الاستنباطي «ص 371 ـ 372».

وهو يردّ على هذه المناقشة بالقول إن التشبيه بالكمبيوتر ليس له قوة إلاّ عندما يميّز الإنسان المستويات، يقول:

... شروح ما يجري في حلّ مسألة بواسطة الكمبيوتر يمكن أن تكون على مستويات مختلفة...، فيجب شرح «تنفيذ» البرنامج بلغة صندوق الكمبيوتر، تماماً مثل ما يجب شرح تنفيذ التفكير، بمعنى من المعاني، بواسطة العمليات التي تحدث فعلياً في النظام العصبي المركزي والعمليات الروتينية الفرعية، التي بها تتمّ حسابات خاصة، يمكن شرحها بالرجوع إلى «لغة الآلة» والحسابات المتدرّجة التي بفضلها يكتشف الحلّ... ويجب ألاّ يفهم ويشرح مبدأ العمليات الروتينية الفرعية ذاته بمجرد فحص مكوّنات الكمبيوتر، وبالطريقة نفسها التي لا تدرك بها نقطة في قوائم الضرب عن طريق فحص الدماغ. وكذلك لا يشرح فهم كيفية عمل العمليات الروتينية الفرعية

(21) Dodwell, «Is a Theory of Conceptual Development Necessary?,» p. 370.

مبدأ حلّ المسائل بلغة سلسلة من الخطوات... لذلك، يجب أن ينظر المرء إلى العملية التنفيذية التي تجسِّد في الآلة التنظيم كله والهدفَ من البرنامج، وفي الإنسان «توجيهاً نحو الهدف» مفهوماً بصورة أقل وضوحاً (ص 372).

وعلى سبيل المثال، توضِّح أهمية المستويات بالواقعة التي تفيد أن التجريب يمكن أن يعطينا مبرراً للقول إننا ندرك النماذج البصريّة بعملية مقابلتها بطبعة وليس بعملية استخلاص ملامحها (ص 379). وقولنا هذا ليس ملاحظة «تصوّرية» عن «العملية التنفيذية»، كما أنه ليس ملاحظة «بسيكولوجية» عن «صندوق الكمبيوتر»، لكنه يمكن أن يكون شارحاً، وبصورة جوهرية. وتعطينا فكرة «الروتين الفرعي» ما تحتاجه البسيكولوجيا تماماً (أي شرحاً لما يصلح له شرط الأرض المتوسطة الواقعة بين الحسّ العام والفيزيولوجيا).

غير أن السؤال هو: كيف تساعدنا هذه الفكرة على تجنّب حجّة التراجع المتسلسل إلى ما لانهاية؟ والمفترض أن يناقش مالكولم وارايل بالقول إنّ أيّاً من «الطبعات» أو الأفكار المجرّدة للملامح المستخرجة نفسها تنتج المشاكل ذاتها مثل «الثبات» التي يفترض أن تشرحه «وذلك يعتمد على النموذج الذي يختاره المرء»، غير أن دودويل يقدر أن يجيب أنها لا تستطيع أن تفعل هذا إلاّ إذا كانت أجوبةً على سؤال مثل: «كيف يكون التجريد، الإدراك، والثبات ممكناً؟». ويمكنه أن يقول بأن **لا** جواب لمثل هذه الأسئلة، ما خلا الملاحظة التي لا معنى لها، المفيدة أن الطبيعة طوّرت صندوق كمبيوتر مناسباً لإنجاز العمل. ذلك لأنّ أيّاً من نماذج دودويل سيكون تجسيمياً خالعاً صفات بشرية، بمعنى تصوّر وجود شخص يقوم بالاستدلال في داخل الدماغ، ويفحص طبعاته «أو طبعات الدماغ» أو يضع علامات على الملامح. وإن قوى هذا الاستدلاليّ الخاصة

بالتجريد والإدراك ستكون إشكاليّة مثل الذي عند مضيفه، ولا يخفِّف من ذلك القولُ إنه «أو الدماغ» آلة صغيرة وليس إنساناً صغيراً[22].

إن النماذج التجسيميّة التي تحمل صفات بشرية، هنا، ليست أكثر تضليلاً من ملاحظة واضع البرنامج التجسيمي البشري المفيد أنّ «الآلة لا تفهم المسألة إذا استعملت صيغة بولونية، لأنها لا تعرف إلاّ عن...» وشرح «الطبعات» ـ مثل «أفكار لوك» ـ بالقول إنها نسخة جديدة عن المطلوب شرحه مثل الزعم بأن الجزئيات التي تؤلف ذرّة بور (Bohr) هي نسخة جديدة عن كرات البليارد التي تساعد في شرح سلوكها. وتكون النتيجة أن يبدو من المفيد

---

(22) بعض البسيكولوجيين يشكّون بذلك، فيقول غريغوري (Gregory) مستشهداً، ومع الموافقة، بفكرة هيلمهولتز (Helmholtz) عن «الاستدلالات اللاواعية» التي يشملها الادراك الحسّي، ما يلي:

يجب أن نكون واضحين في مسألة عدم وجود «إنسان صغير في الداخل» يقوم بالبرهان، لأن هذا يؤدي إلى صعوبات فلسفية لا تحتمل. ولا شك أن هيلمهولتز لم يفكر هذا التفكير، غير أن عبارته «استدلالات لاواعية» ووصفه للإدراكات الحسّية بأنها «نتائج لاواعية» يفيد، في ذلك الوقت، لمن ليس معتاداً على استعمال الكمبيوتر، مثل هذه الفكرة غير المقبولة. غير أن مألوفيّتنا بالكمبيوتر يجب أن تزيل الإغراء في الاتجاه نحو خلط من هذا النوع. ذلك، لأننا لم نعد نفكر بالاستدلال على أنه نشاط إنساني فقط يشمل الوعي. انظر:
R. L. Gregory, *The Intelligent Eye* (New York: McGraw-Hill, 1970), p. 30,

أما أنا، فأعتقد أن القول إن الإنسان الصغير يؤدي إلى «صعوبات فلسفية لا تحتمل» فيه تضليل، ذلك لأني لا أرى أن تلك الآلات الصغيرة هي أقل «وعياً» من الإنسان الصغير. وإن تبنّي ما يدعوه دينيت (Dennett) «الوقفة القصدية» تجاه دفعات من الترانزستور أو الخلايا العصبية، معناه الكلام عنها كما نتكلم عن الكائنات الواعية، وإن الإضافة «ولكنها ليست واعية في الواقع» هي مجرد القول إننا لا نملك مسؤوليات أخلاقية تجاهها، فلا نقدر أن نبحث في أيٍّ من هذه الدفات لها «أثر من الوعي»، وفقاً لعبارة كواين، ولا نستطيع اكتشاف أن الاستدلالات يمكن أن تقوم بها كائنات ليس لها مثل ذلك الأثر، فإن المألوفية بالكمبيوتر لا تظهر مثل هذا الاكتشاف، فهي تجعل نسبة الوقفة القصدية أكثر عموميّة وعَرَضيّة.

افتراض وجود كرات بليارد صغيرة داخل الكرات الكبيرة. لذا، لماذا لا نفترض وجود أناس صغار داخل الكبار «أو جرذان صغيرة داخل الجرذان الكبيرة»؟ وبعبارة سلارز، فإن كل «نموذج» كهذا يرافقه «تعليق» يعدِّد ملامح الكائن الذي صنع وفقاً للنموذج و«المجرد من» النموذج[23]، فيبدو من المعقول التفكير بأن التعليق الضمني على جميع النماذج التجسيمية الإنسية في البسيكولوجيا يجري كما يلي:

بقدر ما بقينا على مستوى أشكال الروتين الفرعية، فإننا نشعر بحرية في الكلام بلغة التجسيم الإنسي عن الاستدلالات وعن عمليات أخرى يقوم بها الشخص «بطريقة لاواعية»، أو تؤدّيها «بلا «وعي» وليس «بطريقة لاواعية»» مراكز دماغ أو أعضاء أخرى يجري الحديث عنها كما لو كانت أشخاصاً. وإن استعمال مثل هذه العبارات لا يلزمنا بأن ننسب الذكاء والخُلُق لمراكز الدماغ أكثر مما يلزمنا الكلام على «انطباع حسّي أحمر» كعاملٍ مشترك في الأوهام المختلفة بالقول بوجود شيء هو «داخلي» وأحمر. غير أننا ما أن نخرج من مستوى «الروتين الفرعي» إلى مستوى صندوق الكمبيوتر لا يعود استعمال التجسيم البشري في محلّه.

ولرؤية قوة هذا التعليق، لنفترض أن نوعاً خاصاً من التيار العصبي هبط إلى العصب البصري عندما تنبأت النظرية البسيكولوجية، وفقط في هذه الحالة، بحدوث إدراك حسّي أحمر «وجميع أوضاع الإدراك الحسّي الأخرى». إذا عرفنا هذه الواقعة،

---

(23) للاطلاع على التعليقات والانطباعات الحسية، انظر: Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; New York: Humanities Press, 1963), pp. 182 and 192.

فعلينا أن نتخطّى الشرح الروتيني الفرعي ونلجأ إلى صندوق الكمبيوتر. إن فكرة «الإدراك الحسّي» لن يعود لها أيّ دور «ما لم يكن هناك كائنات نظرية أخرى تفترضها النظرية البسيكولوجية التي تتطلّب هذه الفكرة لشرحها»، فإذا تبدّت الأشياء بهذه البساطة، لا يبقى تشبيه «الكمبيوتر» ذا صلة خاصة - أكثر من صلته بالحيوانات ذات الخليّة الواحدة، حيث الخطوة بين السلوك والفيزيولوجيا قصيرة جداً بحيث لا تبدو فكرة «المستويات» عندها مهمة.

وهذا القول يفيد أنه إذا كان علم الفيزيولوجيا أكثر بساطة وأكثر وضوحاً مما هو، لما شعر أحدٌ بالحاجة إلى علم البسيكولوجيا. وقد تبدو هذه النتيجة غريبة، وبخاصة في ضوء ملاحظة دودويل «المذكوره أعلاه» التي تقول إن «مبدأ عملية الروتين الفرعي ذاته لا تفهم وتشرح بفحص صندوق الكمبيوتر وليس إلاّ، مثلما لا تدرك فكرة جداول الضرب بفحص الدماغ»[24]. غير أن هذه الملاحظة مضلّلة جدّياً، فهي تجسّد خلطاً بين الواضح الذي هو:

إذا كنا نعرف ما هي جداول الضرب، فإن البحث في الدماغ لن يخبرنا بشيء إطلاقاً والملتبس الذي هو:

وإذا كنا نعرف الضرب معرفةً أكيدةً، فلن نستطيع أن نقول إن إنساناً يقوم بعملية ضرب معينة عن طريق النظر في دماغه.

---

(24) ويرى فودور (Fodor) أيضاً أن التمييز بين التحليل «الوظيفي» [أو«البرنامج»] والتحليل «الميكانيكي» [أو«الآلي الكمبيوتر»، في البسيكولوجيا هو غير قابل للاختزال وهو ليس مسألة ملائمة. انظر: Jerry Fodor, «Explanation in Psychology,» in: William P. Alston [et al.], *Philosophy in America: Essays*, Edited by Max Black, Muirhead, Library of Philosophy (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965), p. 177,

ولقد ناقشت ضد هذا الرأي في: Richard Rorty, «Functionalism, Machines, and Incorrigibility,» *Journal of Philosophy*, vol. 69 (1972), pp. 203-220.

فهذا الأخير ملتبس لأننا لا نعرف ما إذا كان هناك مؤشرات (Parameters) عصبية ـ فيزيولوجية بسيطة مرتبطة بعمليات عقلية معيّنة. والمرجّح كثيراً أن لا يكون هناك ذلك، غير أنه لا يوجد مبرِّر قَبْليّ يشرح لماذا لا يمكن أن يبيّن مجهر يسْبِر غور الدماغ عن وجود شيء يقول عنه الملاحظ المدرّب: «آه، أنت تقوم بعملية ضرب 47 بـ 25»، «ويكون مصيباً في كل مرّة». وبصورة عامة، تعتمد مسألة ما الذي يشرح شرحاً أفضل بلغة صندوق الكمبيوتر وبلغة برنامجه يتوقّف كلّياً على كيفية توجيه جسم الكمبيوتر وجهة محدّدة خاصة، ومدى سهولة ذلك. ولا ريب في أن تحديد الغاية الخاصة والسهولة نسبيّان لاختيار المفردات ولمستوى التجريد ـ وكذلك يكون عندئذ التمييز بين صندوق الكمبيوتر وبرنامجه[25].

وعلى أساس وجود نوع ملائم من صندوق الكمبيوتر والمؤشرات المناسبة، سيكون من الممكن والمؤكد «فهم وشرح مبدأ الروتين الفرعي بمجرد فحص صندوق الكمبيوتر». والواقع هو أننا نستطيع أن نتخيّل وجود آلات يسهل بها أكثر من سواها إيجاد ما وضعت الآلة له، وذلك عن طريق فتحها والنظر إليها وليس عن طريق قراءة البرنامج.

ولمّا لم يكن الدماغ آلةً كهذه، وهذه مسألة مؤكدة، فإن النقطة هنا مبدئية، غير أن لهذا المبدأ أهمية فلسفية، ذلك لأنه يبيّن أن

---

(25) للاطلاع على هذا النوع من النسبية، انظر: William Kalke, «What Is Wrong with Fodor and Putnam's Functionalism,» *Nous*, vol. 3 (1969), pp. 83-94, وللاطلاع على نقدٍ لمقالة كالكي ومقالتي الموازية ذاتها في الهامش رقم 24 أعلاه، انظر: B. J. Nelson, «Functionalism and the Identity Theory,» *Journal of Philosophy*, vol. 73 (1976), pp. 379 ff.

التمييز بين البسيكولوجيا والفيزيولوجيا ليس تمييزاً بين مادتين متمايزتين بأي معنى أقوى من التمييز بين الكيمياء والفيزياء، فقد كان من الممكن ألاّ يكون لظواهر كيميائية مثل تشكّل المركَّبات أي علاقة بالتكوين تحت المجهري للعناصر الداخلية فيها، غير أن الواقع هو أن لها علاقة. ولذا، فإنّ المسألة الآن، سواء استعملنا مفردات الفيزيائيين أو مفردات الكيميائيين لشرح تفاعل كيميائي. هي مسألة ملائمة أو مسألة تدريسية. وإذا تبيّن أن الفيزيولوجيا لها علاقة مثل علاقة تكاثر الإلكترونات بالتفجيرات، فعندئذ يصير التمييز بين البسيكولوجيا والفيزيولوجيا براغماتياً أيضاً. لذا، فإن النتيجة التي قُدِّمت مبكراً (هي أنه لو كانت الفيزيولوجيا أوضح لما نشأت البسيكولوجيا) يمكن إعادة التأكيد عليها. والواقع أننا يمكننا أن نقوي تلك النتيجة بالقول إنه لو كان فهم الجسم أسهل، فلا أحد كان فكّر بأننا نملك عقلاً[26].

آن الأوان الآن لوضع ملخَّص لهذه الطريقة في التعامل مع حجّة التسلسل التراجعي إلى ما لانهاية. كانت النقطة المركزية هي أن الكائنات الشارحة التي يفترض البسيكولوجيون وجودها لا تعيد نسخ المسائل وتزيدها في الأشياء المطلوب شرحها، إلاّ عندما تكون هذه المسائل من النوع الرديء، على سبيل المثال «كيف تمكن المعرفة؟». وفلاسفة مثل مالكولم ورايل أَلِفوا الأجوبة الفلسفية

(26) وكما أني على يقين من أن الفصل الثاني قد أوضح المسألة، فإني لا أعني بهذا أننا يجب ألاّ نتصوّر أنفسنا ولنا معتقدات ورغبات، ورؤية، وإستدلالات... إلخ. غير أن ما أعنيه هو أننا نلقي على أنفسنا، كما يلقى السَّرْج على ظهر الجواد، بأفكار مثل «ذكاء نشيط منفصل»، و«جوهر لامادي» ديكارتي، أو أفكار لوكيّة (Lockean). وسيكون تصوّرنا للعقل أقرب، وبكثير، إلى تصوّر رايل أو أرسطو من التصوّر الديكارتي الذي لدينا في الوقت الحاضر.

الرديئة على الأسئلة الفلسفية الرديئة، مثل «كيف تكون الحركة ممكنة؟ تكون كتحويل إلى الفعل ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة»، و«لماذا تتبع الطبيعة قوانين؟ لأن الله خير كله وكلّي القدرة». والحاصل هو أنهم كانوا يميلون إلى رؤية هذه الأسئلة لاطيةً خلف برامج بحث محدودة معيّنة. ولم يكونوا مخطئين دائماً، لأن البسيكولوجيين مازالوا أحياناً يقدّمون «نموذجهم» الأخير كحلٍّ لمسائل فلسفية قديمة[27]. لكن، لنفترض أنه لا يُنظر إلى نماذج كالتي في عقل دودويل كإسهامات في حلّ المسائل الديكارتية المزيّفة ولا كاكتشافات نوع من الكائنات اللافيزيائية ـ ونعني بالنماذج مقترحات تتعلق بالروتينات الفرعية التي ليست مما يمكن استبطانه (مثل «العملية التنفيذية»)، وليست مما يمكن فكّ رموزه (مثل «صندوق الكمبيوتر»)، فعندئذ تفقد حجة التسلسل التراجعي قوتها إلى ما لانهاية. وذلك لأنه سواء أظهرت روابط صندوق الكمبيوتر

(27) على سبيل المثال، انظر: Seymour Papert, «Introduction,» in: Warren S. McCulloch, *Embodiments of Mind* (Cambridge, MA: M. I. T. Press, 1965),

وفي شرحه لأهمية الكتاب يخبرنا بابيرت (Papert) «أننا لم نعد نحتاج لنقع في شرك المفارقة الآتية»: الشقّ... بين البسيكولوجيا المشادة على آلية لكنها عاجزة عن الوصول إلى صفات الفكر المعقّدة، والفلسفة التي تناولت صفات الفكر بجدّية ولم تقنع بآليّة يمكن تصوّرها.

أما الرؤية التي عليها أن تحلّ هذه المفارقة، «فخطوتها التصوّرية الرئيسية» هي: إن التعرّف على مجموعة كبيرة من الأوضاع المتباينة فيزيائياً والشاملة تنظيماً (Teleonomic) للسلوك بأنظمة ميكانيكية، وكهربائية، وحتى اجتماعية، يجب فهمها كتجلّيات لظاهرة أساسية واحدة، وهي: عودة المعلومات لتأليف دارة مركزية مغلقة (p. xvi) وقد افترض بابيرت هنا أن «صفات الفكر» التي أقلقت الفلاسفة كانت الصفات ذات الصلة بالقصديّة. غير أن الذي كان هو أن لا التمييز بين التسويغ والشرح العلّي ولا التمييز بين الوعي، وجوده وعدم وجوده ـ وهما التمييزان العظيمان اللذان يفصلان نظرية المعرفة عن البسيكولوجيا ـ حصل توضيحهما بواسطة توضيح القصديّة. ولا هدأ روع أتباع فلسفة برغسون (Bergsonians)، وهم الذين أقلقتهم القصديّة، بتوقّع ظهور مغيّرات تسجيل أوتوماتيكيّة.

بالروتينات الفرعية هذه أم لم تظهر، فإن النجاح في تنبؤ السلوك وضبطه الذي يمكننا منه الاكتشاف التجريبي لهذه الروتينات الفرعية، سيكون كافياً لتبيان واقع أشياء البحث البسيكولوجي[28]. ورأى دودويل أن لا شيء أنجح من النجاح وبخاصة عندما تتعلق المسألة بتأسيس الطابع اللاأسطوري و«العلمي» للمادة التي يدرسها الإنسان، وربما تكون هذه أفضل ما يمكن أن يُقال حول المسألة.

وبتطبيق هذه النقطة على مفارقة رايل الخاصة بالقدرات المكتسبة وغير المكتسبة التي رسمت خطوطها، يمكننا أن نسلِّم بسعادةٍ أنّ على أيٍّ من النماذج المشابهة لهذه أن يقبل بأن الطبيعة قد أدخلت قدرات غير مكتسبة للقيام بعمليات عقلية ذات نظام أعلى. ولابدّ على الأقل أن يكون بعض هؤلاء البشر الصغار الذين يقومون بروتينات فرعية في مراكز دماغية مختلفة قد وُجِدوا هناك منذ الولادة. ولِمَ لا؟ وإذا تخلّى المرء عن فكرة أن البسيكولوجيا التجريبية الحسّية ستفعل ما أخفق التجريبيون الحسّيون البريطانيون في فعله، مثل تبيان كيف أن اللوحة البيضاء (Tabula Rasa) تتحوّل إلى جهاز معالجة معلومات معقّد في أطراف الحواس الخارجية، فعندئذ لن يفاجأ بأن نصف روتينات الراشد الفرعية قد أدخلت في دماغ الطفل تنفيذاً لتعليمات صادرة عن الكروموزومات. وعلاوةً على ذلك، لن يفاجأ المرء بأمر مهم لفهمنا لطبيعة الإنسان أو عقله، وهو أن يكتشف ما

(28) يغرينا التفكير بـ «متغيّرات متدخّلة» يفترض وجودها البسيكولوجيون (مع «روتينات فرعية» مكتوبة بها كمجرد مواضع لعمليات عصبية غير مكتشفة). والواقع هو أننا نفترض أنه، عندما تبلغ فيزيولوجيا الأعصاب نقطة معينة، فإنها ستفيد كمعيار للاختيار من بين «نماذج للعقل» بسيكولوجية متنافسة. غير أنه من المهم أن نرى أنه حتى إذا اكتشفنا بطريقة ما أن فيزيولوجيا الأعصاب لن تبلغ المرحلة التي أملنا أن تبلغها، فإن خيبة الظنّ هذه لن تجعل البسيكولوجيين يعملون بالتباس «منهجيّاً» أو «ميتافيزيقياً» أكثر.

الذي أدخل حالتئذ، وما الذي تلا ذلك[29]. وفي نهاية المطاف، لن يبدو غريباً أن شيئاً «مجرّداً» (مثل القدرة على التعرّف على التشابه في الاختلاف) هو ليس مكتسباً مثل قدرات «ماديّة» كالاستجابة التمييزية لـِ C القوية. ذلك لأننا يمكننا ببساطة أن نذكِّر أنفسنا بأن الأخير هو ذاته «مجرّد» مثل القدرة، وبالتالي أكثر تجريداً مما يجب أن تكون عليه القدرة. إن فكرة القدرات الماديّة مقابل القدرات المجرّدة، والتي قبلها فودور وكَنْت من غير نقد هي مثل فكرة «الفيزيائي الذي لا يمكن اختزاله» مقابل «البسيكولوجي الذي لا يمكن اختزاله»، فلا يقدر أحدٌ أن يرسم الحدود إلا بالنسبة إلى أهداف البحث الوقتيّة. غير أن المحاولة الديكارتية لرسمها مرّة وإلى الأبد ومساعي «التجريبي الحسّي» و«السلوكي» لاختزال الطرف الواحد إلى الآخر، خلقت نظرةً مفادها أن هناك ألغازاً عميقةً معيّنةً كانت قد حيّرت الفلاسفة، يمكن خرقها بالبحث البسيكولوجي. وأنا أعتقد أن

(29) الفكرة المفيدة أنه من المهمّ الكشف عما تعني كلمة «داخلي» نشأت من أسئلة مثل هذه: «هل كل المعرفة «أي المعلومات في المصطلح المعاصر» تأتي عبر أعضاء الحسّ أو بعض المعرفة يسهم به العقل نفسه؟» انظر: James J. Gibson and Eleanor J. Gibson, «Perceptual Learning: Differentiation or Enrichment?,» *Psychological Review*, vol. 62 (1955), p. 32,

وقد تناول جيبسون وجيبسون هذه المسألة الكَنْتية بجدّية كاملة. وأكّدا، مجارين هيوم وهيلمهولتز، على أن التعلم بالإدراك الحسّي ليس استدلالاً منطقياً لاواعياً من الآثار الموجودة في الذاكرة، لكنه، وببساطة، «حساسيّة مزدادة لمتغيرات مجموعة المثيرات» (ص 40) ومع ذلك، من الصعب جداً تخيّل كيف يمكن أن تساعد التجربة في الفصل بين هذه النظرة وتأويل غريغوري الهيلمولتزي المتجدِّد للتجارب العادية في التعلّم الإدراكي الحسّي. انظر: R. L. Gregory, *Eye and Brain* (New York; Toronto: Weidenfeld and Nicolson 1966),

وبخاصة مقاطع مثل الموجود في (ص 11) حيث نقرأ: «لا تعطينا الحواس صورة عن العالم بطريقة مباشرة، بل هي توفرّ لنا دليلاً لفحص الفرضيّات حول ما يقع أمامنا». انظر مناقشة فودور (Fodor) لجيبسون (Gibson) التي أذكرها وأناقشها باختصار في الجزء 4 من هذا الكتاب.

الاستعمال غير الحِذَر لحجّة التراجعي إلى ما لانهاية من قِبل مالكولم ورايل، يجب النظر إليه على أنه ردّ فعل مفهوم ضد هذه الفكرة التي تقول، إن البسيكولوجيا تستطيع أن تنجح في حلّ المسائل التي طرحها الفلاسفة.

والآن، يمكنني أن أجمع نتيجة فحص حجّة «التسلسل التراجعي اللامتناهي» مع نتيجة القسم الأخير بالقول، إن الفكرة التي تعتبر الحالات البسيكولوجية أشكال تمثيل داخلية لا اعتراض عليها لكنها ليست بذات أهمية، فالقول، إن الحالات البسيكولوجية هي حالات مفترضة لشرح السلوك، وهي الحالات التي لا نعرف كيف يمكن مطابقتها مع حالات فيزيولوجية، ليس اكتشافاً للطبيعة الحقيقية للعقل، فهو ليس إلاّ التأكيد من جديد على عدم وجود «طبيعة» لكي تُعرف. إن المماثلة التي أنشأها دودويل وفودور بين العقول وصندوق الكمبيوتر أفضل من المماثلة التي أقامها أفلاطون بين العقول وأقفاص الطيور، لأن المماثلة الأولى تنتجنّب الصورة المضلِّلة معرفياً «لاميتافيزيقياً» التي تفيد أن الاستبطان هو ملاحظة داخلنا. وإن ما تشعّه مثل هذه التشابيه مسألة تتعلق بهموم الفلاسفة، وأن همهم علمٌ موحَّد من جهة و«الذاتيّة» من جهة أخرى. ولو أننا اتفقنا على أن الشروح العقلية ما كانت لتكون لو كان صندوقنا الجسدي أسهل وأوضح، لكان ذلك كافياً لاعتبار التمييز بين العقل والجسد براغماتياً وليس أنطولوجياً. وسيكون ذلك، وبدوره، كافياً لموافقتنا على الواقعة المفيدة بأننا قد لا نحصل على وصف من فيزيولوجيا الأعصاب عما يجري في داخلنا والذي يرتبط، وبوضوح، بحالات بسيكولوجية، مثل وصف المهندس لكيفية «تنفيذ» صندوق الكمبيوتر برنامج الكمبيوتر. وحالما نتوقّف، ولمبرّرات كواينيّة، عن التفكير عن إمكانية هذا الوصف أو استحالته تتحدَّد بـ «التحليل الفلسفي»،

فسوف نرى أن وحدة العلم لا تتعرّض للخطر إلاّ بالأشباح، وليس بما ليس معروفاً وليس مختزلاً. وتماماً مثل الفكرة بأن ذرّات ديموقريطس (Democritus) وأضواء نيوتن اللامعة هي مجرد نتوءات هندسية ـ ديناميّة لا تزعج الغرائز «الفيزيائية» لأي إنسان، فإن نقطة بوتنام كذلك، وهي المفيدة أننا لن نحصل على شرح دقيق لعدم ملائمة الخنازير المربّعة للجحور المدوّرة. ولا تبدو الحاجة الدائمة للكلام العقلي خطرة إلاّ عند الفلاسفة الذين يظنون أن «العقلي» يشتمل على إشارة رجوعيّة إلى أشباح، وإن معالجة سلارز لمعطى العقل تهتم بأمرهم، فسلارز يبيّن لنا أننا عندما نفكر استبطانيّاً، فلا وجود لشيء غير فيزيائي أمامي ملاحظ لافيزيائي. وهو بذلك يتفادى خسارة «الموضوعية العلمية» المهدِّدة. ومرة ثانية نقول إن بذور المسائل الميتافيزيقية توجد في الصعوبات الإبستيمولوجية، وبخاصة في الفكرة التي تقول إننا لكي نفهم كيف أن لنا حق للتأكد من أننا حنينيّون (Nostalgic) علينا أن نقيم حدّاً أنطولوجيا فاصلاً بين الحنين والخلايا العصبية.

4 ـ الحالات البسيكولوجية كأشكال تمثيل

وعلى كل حال، علينا أن نكون على وعي من المحاولات الرامية إلى إقامة نوع جديد من الحواجز الفيزيائية ـ العقلية على الخط الفاصل بين ما هو مجرّد وما هو مادي، وبين أشكال تمثيل وعدمها، وليس بين اليقين الأعظم واليقين الأقل. ولكي نرى كيف تبدو مثل هذه المحاولة، لنفكر باصلاح فودور لتوصيفات الإدراك الحسّي التجريبية التقليدية، هذا ما يقول فودور:

اعتبر ما إذا كانت العمليات البسيكولوجية عمليات حسابية مسألة تجريبية حسّية، فإذا كان الأمر كذلك، فإن الإدراك الحسّي يجب أن

يرافقه القول، إن وصف البيئة، التي ليست مطرّزةً بمفردات تدل على قيم متغيرات فيزيائية، يُحسَب على أساس وصف مطرّز بمثل هذه المفردات[30].

ويقول فودور محقاً، إنه إذا كان علينا أن نجد شيئاً مثل «مسألة الإدراك الحسّي البسيكولوجية»، فيجب أن يكون في عقلنا مثل هذا النموذج. وهو ينتقد اقتراح جيبسون المفيد بأننا نستطيع تجنّب مسألة كيفية فحص ثوابت المثير «المفترض» بواسطة «التمييز بين مثير المحوّلات الحسّية (أي الطاقات الفيزيائية) والمثير الخاص «بأعضاء الحسّ» (أي الثوابت المجرّدة)»، يقول:

... وبهذه الطريقة يقع الابتذال، فإذا كان يُسمح للإنسان أن يستخدم فكرة المثير لكي يميّز الوارد إلى شبكيّة العين (أي الطاقة الضوئية) من الوارد إلى الجهاز البصري (أي نماذج من الطاقة الضوئية تعرض ثوابت ذات صلة بشرح ثوابت الإدراك الحسّي مثلاً)، فلماذا لا نتكلم أيضاً عن مثير الجسم العضوي كله (أي كل ما يمكن إدراكه حسّياً)؟ وهكذا يصبح الجواب على «كيف ندرك الزجاجات حسّياً؟»: «الشرط الضروري والكافي لإدراك الزجاجة حسّياً أن يكشف الإنسان عن وجود المثير الثابت الذي هو الزجاجة».

... وأظن أن ما يظهره هذا ليس الإفادة بأن المسألة البسيكولوجية الخاصة بالإدراك الحسّي هي مسألة مشوّشة، وإنما الإفادة بأن «صياغة» المسألة تتطلّب اختيار «وبعث» معجم من المفردات ملائم لتمثيل كل ما يرد. وقد كنت ناقشت قائلاً إن معجم قيم المؤشرات القياسية الفيزيائية ملائم على أساس الافتراض

---

(30) Jerry A. Fodor, *The Language of Thought*, Language and Thought Series (New York: Crowell, 1975), p. 47.

المعقول الذي هو أن تكشف محوّلات الطاقة الحسّية قيم المؤشرات القياسية الفيزيائية، وأن يتوسّط المعرفة الإدراكية الحسّية كلها نشاط محوّلات الطاقة الحسّية (p. 49n.).

وهنا يواجه فودور السؤال الذي طرحته عند مناقشة محاولة كواين أن يعتبر البسيكولوجيا إبستيمولوجيا طبيعية، فإذا كان اختيار مسلّمات العلم هو أعمق من إجماع الملاحظين المعبّر عنه باللغة العادية، فالسؤال يصبح: ما المعيار الذي يمكن للبسيكولوجي أن يستعمله لعزل «الوارد إلى جهازنا المعرفيّ»؟ وحول هذه النقطة، لم يكن كواين حاسماً بل متردداً، غير أن فودور يخبرنا بحزم وبمعقولية أنه ما لم نعتبر ما لا يعرفه الإنسان الخاضع للدرس شيئاً وارداً، فإننا سنحوّل فكرة «المعالجة في جهاز المعرفة» إلى فكرة تافهة. ومن المفترض أن يجيب فودور عن سؤالي الأسبق، وهو: «هل تستطيع البسيكولوجيا أن تكتشف أن الوارد إلى جهاز المعرفة ليس في شبكيّة العين، وانما هو عند منتصف الطريق إلى العصب البصري؟» بقوله: نعم، ولكي تقوم بذلك يتوقّف على أي طريقة رسم خطوط حول الصناديق السوداء تقسم الجسم العضوي إلى محوّلات طاقة ومعالجات، إن وَصْفها يؤلف نظرية خصبة وعامة عن المعالجة المعرفيّة.

ولنلاحظ أن هذا الجواب يزيل أي رابطة بين السؤال «كيف نعرف الزجاجات؟» والسؤال «ما هو المعطى الأكيد للعقل الذي يفيد كمعيار للاستنباط لا يخطئ؟». لأن السؤال «ماذا لدى الإنسان من حق للاعتقاد من غير استنباط واع؟» أو، وبدقة أكبر «ما الشيء الذي يمكنه تسويغه بمجرد ذكر ملاحظات مثل «لقد رأيته واضحاً كما أراك الآن» أو «أنا أعرف اللغة الإنجليزية؟» ليس له أي علاقة بالسؤال «أي جزء من الجسم العضوي سنختار بيننا والعالم؟» أو بطريقة أدق «ماذا نختار من «معجم ملائم لتمثيل الواردات»؟». وفودور كان واضحاً، وبصورة مدهشة. حول هذه النقطة في قوله:

لكن أيّاً تكن علاقة التمييز بين حالات الجسم العضوي وحالات جهازه العصبي ببعض الأهداف، فلا وجود لأي سبب للافتراض بأنه ذو صلة بأهداف البسيكولوجيا المعرفية (ص 52)... فإن حالات الجسم العضوي المفترضة في نظريات المعرفة، لا تُحسَب مثلاً حالات للعضوية لأهداف نظرية حول المسؤولية القانونية أو الأخلاقية. ولكن، ما هذا كله؟ المهم أن تُحسَب حالات للجسم العضوي لهدف نافع ما. وبصورة خاصة، المهمّ هو أن تُحسَب كحالات للجسم العضوي بهدف إنشاء نظريات بسيكولوجية صادقة (ص 53).

وما نحتاجه فقط هو أن نضيف إلى أن ما يجوز في المسؤولية الأخلاقية والقانونية يجوز أيضاً في المسؤولية الإبستيمولوجية (نعني كون الجسم العضوي مبرّراً في اعتقاده هذا الأمر أو ذاك)، فلا وجود لطرق تؤدّي من اكتشاف الجسم العضوي للواجهات المختلفة مع العالم إلى نقود لنظرات الجسم العضوي للعالم، أو نقول بصورة عامة، من البسيكولوجيا إلى الإبستيمولوجيا. وصواب التجريبيين الحسّيين في مسألة الإدراك الحسّي يتمثّل في اعتبارهم أنه يجب اعتبار أعضاء الحسّ أنها تملك معجماً هو فقير بالنسبة إلى «المعجم الذي تُطرَّز بمفرداته الفرضيات» (نعني تُطرَّز إمّا بوحدة «أو وحدات المعالجة» أو الإنسان نفسه). ومما لا ريب فيه أنهم كانوا محقّين أيضاً بمدحهم غاليليو لتفضيله عينيه على ثقافته الأرسطية. غير أن هذا الحكم الإبستيمولوجي لا علاقة خاصة له بنظرية الإدراك الحسّي عندهم.

يمكننا الآن أن نرى أن صورة فودور عن العقل كنظام من أشكال التمثيل الداخلية لا علاقة لها بصورة مرآة الطبيعة التي كنت قد انتقدتها. والنقطة الحاسمة تَتمثّلُ في أنه لا يوجد سبيل لطرح السؤال الريبيّ: «كم هي الأشكال التمثيلية الداخلية للإنسان ممثّلةً

للواقع؟» على «اللغة الفكرية» لفودور. وبصورة خاصة، لا سبيل يجيز السؤال عن أين أو كيف تمثّل منتوجات النظريات العفويّة مصدر دليل الاستقبال، وبالتالي لا مجال للشكّ بالعلاقة بين الظاهر والواقع. كما لا يوجد أيّ شيء عمومي ليقال عن الفجوة بين الدليل الذي يقدمه الاستقبال والنظريات التي تبتدعها العفويّة. وهناك نوع مختلف من الفجوات يمكن اجتيازة بشرط أن يكون معجم الآلة الحسّية مؤلفاً من «مفردات من نوع طبيعي في علم فيزيائي ما (كامل بصورة مثالية» (ص 45). وسيكون هذا المعجم «أفقر» من معجم «المعالجات» (Processors)، بمعنى أنه سيكون هناك علاقة يبدو فيها الكثير مقابلاً الواحد بين مجموعات قيم المؤشرات الفيزيائية والمفردات التي تستعملها المعالجات في فرضياتها. وهكذا ستكون العلاقة مشابهةً للعلاقة بين العالم والإدراك العمومي. وهكذا أدخلت فكرة «التقليل، تحديد النظرية بواسطة الدليل» في بنية النموذج، بمعنى أنّ طرقاً عديدة من كلام الإدراك العمومي سيكون متّسقاً مع الوصف الواحد «الكامل مثالياً» للعالم الذي يضعه العلم الفيزيائي، وأن لغات «المعالج» الكثيرة والممكنة ستتوسط بين هذه ولا يكون اكتشاف شيء معرفيّ بواسطة تعلّم ملامح «لغة الفكر» ممكناً إلاّ إذا وُجِدَ بين المعجم العلمي الذي تستعمله آليات الحسّ ومعاجم الوعي المختلفة التي يستعملها الإنسان، معجمٌ تستعمله المعالجات، تساعد معرفته الإنسان على اكتشاف حقيقة الأشياء عموماً. وليس إلاّ هذا النوع من «الواقع البسيكولوجي» بقادر على أن يحلّ محلّ «ما هو معطى للعقل من غير تأويل» كمقياس إبستيمولوجي للتسويغ. غير أنه من العسير أن نرى لماذا سيطابق الواقع البسيكولوجي ألواناً معينةً، أو قواعد لغة، أو مبادئ أخلاقية لاستعمالها في شرح الوقائع غير البسيكولوجية أو الحكم عليها، فعلينا ألاّ نتوقّع مثل هذه المطابقة إلاّ إذا نظرنا إلى الوحدات المعالجة التي تفصلها النظرية البسيكولوجية

كما لو أنها، وبطريقة ما، «الجزء الأفضل منا»، وإلى ما يخلف العقل على أنه الحاكم الطبيعي لبقية الروح، أو على أنه ذاتنا الحقّة. غير أنه لم يكن لفودور والبسيكولوجيا المعرفية اهتمام بأي مرتبة شرفية للقانون الداخلي، فذلك القانون هو مثل البرنامج الكمبيوتري (FORTRAN) المعتمد على الرياضيات، وبخاصة علم الجبر، أو التمثيل الثنائي للأعداد، وهو مجرد قانون، وليس مما يساعد على التمييز بين ما هو صادق وما هو كاذب.

ولكي نرى هذه النقطة على خلفيّة الفصول السابقة، لنتذكّر الرأي المفيد أن التقليد الإبستيمولوجي خلط الشروح العلّية لاكتساب المعتقد بتسويغاته، فعندما تُقدَّم شروح علّية في القانون الداخلي، فإن الافتراض بأن هذا القانون يمكن استعماله للكشف عن اكتساب معتقدٍ **صادق** معناه الافتراض أن «العمليات العقلية المولِّدة للصدق» هي أنواع طبيعية في داخل النظرية البسيكولوجية. غير أن فودور سيوافق على عدم وجود مبرّر، مهما كان، للتفكير بأن مفردات تقييميّة كهذه تحدِّد مثل هذه الأنواع الطبيعية. وهذا ما يقول عن عملية الخلق: قد يكون الأمر هو أن العمليات التي نفكر بأنها خلاّقة لا تشكّل نوعاً طبيعياً لأهداف الشرح البسيكولوجي، ومع ذلك، فإن كل «مَثَل» من هذه العملية هو مثل عن نشاط من نوع ما حسابيٍّ موجّهٍ بقاعدة... وإن الصنفين: «الخلاّق» و«المملّ» قد يخترقان التصنيف الذي توظّفه البسيكولوجيا.

فنقطتي الرئيسية، على كل حال، هي أن مجرد حقيقة أن العمليات العقلية الخلاّقة هي عمليات «عقلية» لا يضمن أن يكون لها شروح في اللغة البسيكولوجية تحت أيٍّ من توصيفاتها. وقد تكون الأفكار الجيّدة... أنواعاً من الحالات العقلية التي ليس لها أسباب عقلية (ص 201 ـ 202).

فنشوء فكرة أن المعرفة هي أشكال تمثيل داخلية منظَّمة ـ أي مرآة للطبيعة صافية ولا تحريفية ـ تعود إلى فكرة أن الفرق بين الإنسان ذي المعتقدات الصادقة والإنسان ذي المعتقدات الكاذبة هو مسألة تختص بـ «كيف يعمل عقلاهما». وإذا قصد بهذه العبارة أنها تعني «ما يمكن أن يقولاه في محادثة»، فإنها تكون صادقةً لكنها ضحلة وليست بفلسفية. ولتعميقها وتحويلها إلى عبارة فلسفية، على الإنسان أن يعتقد، مجارياً ديكارت ولوك، بأن تصنيف الكائنات والعمليات العقلية سيقود إلى اكتشافات توفِّر للإنسان طريقة للكشف عن الصدق، وليس مجرد الصدق عن العقل[31]. غير أن التصنيف البسيكولوجي المتصوَّر من قِبل فودور ليس تصنيفاً إبستيمولوجياً، فهو يترك منهج الأنظمة معرفية ومادتها الأخرى المختلفة التي تؤلف الثقافة تفرق أو تسبح على طريقتها، فليس سوى الافتراض بأن التصنيفات المختلفة التي جمعها تشومسكي، وبياجيه (Piaget)، وليفي ستراوس (Lévi-Strauss)، وماركس (Marx)، وفرويد (Freud) مثلاً، والتي ستتدفق معاً في يوم من الأيام، وتطلق لغة للطبيعة واحدة وعظيمة ـ الافتراض الذي يُعزى أحياناً إلى المذهب البنيوي ـ يفيد أنّ لبسيكولوجيا الإدراك معنى إبستيمولوجياً. غير أن هذا الرأي سيظل مضلّلاً مثل الرأي المفيد أنه بما أننا يمكن أن نتنبأ كل شيء

---

(31) انظر: Hiram Caton, *The Origin of Subjectivity; an Essay on Descartes* (New Haven, CT: Yale University Press, 1973), p. 53,

فهو يقول: «الفرق العظيم بين منهجية أرسطو ومنهجية ديكارت هو أن ديكارت يعتبر العقل هو مبدأ العلم». قابلْ الافتقار إلى العلاقة بين (*De Anima*) و(*Posterior Analytics*) بافتراض لوك أن البحث في «أسس ودرجات الاعتقاد، والرأي، والقبول» يمكن القيام به بواسطة «منهج واضح، وتاريخي» يبدأ «بأصل تلك الأفكارالأفكار، والمفاهيم، أو أي تسمية تعجبك، التي يلاحظها الإنسان، ويعي أنها في عقله، وطرق تزوّد الفهم بها». انظر: Locke, *Essays*, I, 1, ii-iii.

بواسطة المعرفة الكافية عن المادة وهي تتحرك، فإن علم فيزيولوجيا الأعصاب المكتمل سيساعدنا على البرهنة على فوقية غاليليو على معاصريه، فالفجوة بين شرح أنفسنا وتبرير أنفسنا هي عظيمة مثل الفجوة بين استعمال لغة برمجة أو لغة صندوق الكمبيوتر في الشروح.

وقد يُظن في أننا إذا شرحنا الإبستيمولوجيا بأنها تطوِّر قوانين للعقلانية وليست نجاحاً شاهداً في اكتشاف الصدق، فإن معرفة القانون الداخلي سوف يقدم لنا شيئاً للاستمرار. وربما كان فودور مقترحاً، وبطريقة غير مقصودة، مثل هذه النظرة عندما يتكلم عن أن اكتشاف هذا القانون يبيّن «كيف تُبنى العقلانية». غير أن المضمون الوحيد الذي يعطيه لفكرة «العقلانية» هذه يقدمه لنا المقطع التالي:

إذا كان الخط الرئيسي لهذا الكتاب صحيحاً، فإن لغة الفكر توفِّر الوَسَط للتمثيل الداخلي لنواحي بيئة الكائن العضوي البارزه بسيكولوجياً، وإلى الحدّ ـ هذا الحدّ فقط ـ الذي يمكن تعيينه في هذه اللغة، يقع مثل هذه المعلومات في باب الروتينات الحسابية التي تؤلف ذخيرة الكائن العضوي الإدراكية... غير أني أريد الآن أن أضيف القول بأن بعض الكائنات العضوية، تبدو، على الأقل، أنها حرة حريةً كبيرة في تحديد كيفية توظيف هذا النظام التمثيلي، وأن تلك الحرية تستغلّ بطريقة عقلية... وإذا البشر حسبوا، فعلياً، كيف تُحرَّك أشكال التمثيل الداخلية، فإن هذه الحسابات، أيضاً، يجب تعريفها فوق أشكال التمثيل، أي، فوق تمثيل أشكال التمثيل، وباختصار، يجب تمثيل بعض صفات لغة الفكر في لغة الفكر، لأن القدرة على تمثيل أشكال التمثيل هي شرط مسبق للقدرة على استعمال أشكال التمثيل عقلياً[32].

(32) Fodor, *The Language of Thought*, p. 172.

وتعني «العقلانية» هنا تكييف الوسائل مع الغايات، وقدرة الكائنات العضوية على تطبيق هذا على أشكالها التمثيلية تختلف عن قدرتها على تطبيقها على هورموناتها في أن معجماً ميتا ـ لغوياً (Metalinguistic) ضروري لوصف الأشكال التمثيلية، وليس سوى ذلك. ولكن، لفهم المعجم الميتا ـ لغوي الذي يستعمله الكائن العضوي لتحقيق هذا الهدف لا يعني فهم أي شيء عام مثل الذي تقترحه عبارة «بنية العقلانية»، وإنما فهم شيء خاص، مثل الحيل التي يستعملها واضح البرنامج ليضمن انتقال الكمبيوتر من روتين فرعيٍّ إلى آخر وفقاً إلى الحاجة لزيادة الكفاءة إلى أقصى حدّ، فنحن لا نفهم ما يعني أن يكون الإنسان باحثاً عقلياً أو وكيلاً عقلياً من معرفة مثل هذه الحيل أكثر من فهمنا ما يجعل الغدّة النخاميّة تفرز هذا الهورمون وليس ذاك. كما أنه لا معنى لنقد تمثيل الشخص الواعي لبيئته ـ نعني المفردات التي يصوغ بها وجهات نظره ـ على أساس أنها لا تمثِّل هذه النواحي تمثيلاً بجودة «الروتينات الحسابية التي تؤلف الذخيرة المعرفية للكائن العضوي»، فالكلمة «عقلي» ليست بأفضل من الكلمة «صادق» أو «مخلص» أو «طاهر» أو «صالح» كمفردة مرشَّحةٍ لأن تكون فكرة تقييميّة معرفتها تجعل فهمنا أفضل لكيفية عمل العقل. وحكمنا على كيف كَوَّنَنا التطور عقلياً، أو كيف عمل التطور العقلي على تكويننا يجب أن يصدر بعد الرجوع إلى آرائنا حول الغايات التي علينا أن نحقِّقها، فمعرفتنا بكيفيّة عمل عقلنا لا علاقة لها، مثل المعرفة بكيفية عمل غُددنا أو جزئيات كياننا من أجل تطور هذه الآراء أو تصويبها.

وإذا كان لابد لنا من إيجاد علاقة إبستيمولوجية في عقيدة أشكال التمثيل الداخلية، فلابدّ أن تكون في المعاني العقلية الإضافية المتواجدة في وجهات النظر «الداخلية» لتشومسكي وفودور وليس في قصدها اللااختزالي الواضح. ويقدم لنا فندلر (Vendler) استدلالاً

منطقياً من فكرة تشومسكي وفودور عن لغة داخلية «وميتا ـ لغة» للفكر، لنتيجة مفادها وجود إبستيمولوجيا عقلية، فللنظر في المقطع الاستفزازي والمضاد لفتغنشتاين الآتي:

والشرح الأكثر معقوليةً يكون بالقول، إن على الصغير أن يتعلّم لغته الأم بطريقة تشابه طريقة تعلّم الإنسان لغةً ثانية وبكلمات أخرى، يجب أن يملك عدّة محلّية ترمِّز الملامح التضمينية، النحوية، والدلالية لأية لغة ممكنة، ومثل هذا النظام من «الأفكار» المحلية للغة الأم يوفِّر الإطار الذي يملأ، بعد ذلك، خلال تأثير نظام ترميزي خاص يمثّل ملامح اللغة الأم... أما بالنسبة إلى مضمون هذا المخزون المحلّي من التصوّرات، فإننا لا نفعل أكثر من القيام بتخمينات ثقافية. ومع ذلك، أرى أن مهمّة شرحها بالتفصيل ليست مستحلية: فهذا أرسطو، وديكارت وكَنْت، ومؤخراً تشومسكي، نجحوا في تحديد مناطق لابد أن تنتمي إلى هذا الإطار... إذن، هناك أفكار «واضحة ومتميّزة» تقدّم المعقولية للبقية. وهي «قَبْليّة» بمنشئها وذاتيّة في تطورها: أي إن التجربة لا تقدر على تغيير محتواها، فليس هناك من تجربة ذات علاقة بفكرة: ما على الإنسان أن يؤكد أو يطلب، وما عليه أن يعتقد أو يقرّر، وما هو الصدق أو الضرورة، وما يكون شخصاً، أو شيئاً، أو عمليةً، أو حالة، وما يكون تغيّراً، وهدفاً، وسببيّة، وزمناً، وامتداداً، عدداً، فإذا كانت هذه الأفكار تحتاج إلى توضيح، فالطريق إلى الحصول عليه، يكون بالتفكير بما يعرفه جميعنا معرفةً ضمنية وإظهاره بواسطة استعمال صحيح للغة[33]...

(33) Zeno Vendler, *Res Cogitans: An Essay in Rational Psychology,* Contemporary Philosophy Series (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972), pp. 140-141.

هذا الاستدلال من المفردات الداخلية إلى مجموعة من المعتقدات يمكن «توضيحها» فقط وليس تغييرها، يتعارض مع نقد كواين للتمييز بين الواقعة واللغة، والفلسفة والعلم، والمعاني الموضّحة والمعتقدات المتغيّرة. غير أن الاعتراض الأكثر جوهريةً يتمثّل في أن فندلر لم يقتض فقط أن تكون مقدمة الاستدلال وجود لغة فكر ثابتة، وإنما أن تكون المقدّمة المفيدة بأن معرفتنا بطبيعة تلك اللغة هي ذاتها منيعة على التصحيح على أساس التجربة. وهذه هي المقدّمة عينها التي وظّفها كَنْت عندما كان بصدد التوضيح أننا نستطيع أن نفهم حيازتنا على حقائق تركيبية قَبْليّة بفضل شرط ضروري وكافٍ، ألا وهو إذا قدّم عقلنا تلك الحقائق(34). غير أن رأي فودور المفيد أن اكتشاف لغة الفكر سيكون عملية تجريبية حسّية طويلة له نتيجة هي أننا قد نخطئ، ودائماً، في تحديد هذه اللغة، وبالتالي، نخطئ بمسألة تعيين القَبْليّ. وإن رأي كَنْت الذي يفيد بأننا إذا عرفنا ما يدور في داخلنا، فإننا نقدر أن نشرعن أشكال يقيننا أمام محكمة العقل المحض، يعود إلى ديكارت ورأيه (أي لا معرفة لأي شيء أسهل من معرفة العقل لذاته). غير أن الإبستيمولوجيا نظام نظري وليس عملياً مثل البسيكولوجيا، وهذا أحد الأسباب التي تجعل البسيكولوجيا عاجزة عن خدمة أهداف الإبستيمولوجيا(35).

---

(34) *K. d. r.V.*, Bxvii.

(35) هناك محاولة ملفتة وليست تشومسكيّة لربط نظرية المعرفة بالبسيكولوجيا قدّمها جيلبرت هارمان في: Gilbert Harman, *Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973),

وجد الرابطة بين الاثنتين في موضوع دعاه «Gettier Examples»، أي الأمثلة التي لا يُعَدُّ فيها المعتقد الصادق والمبرَّر معرفةً، وذلك، لأن الشخص يفترض بأنه استعمل مقدّمة كاذبة في الاستدلال الذي أجراه وقاده إلى المعتقد، فهارمان يحتاج إلى نظرية تتعلق «بالأسباب الحقيقية» للاعتقاد، وقد أدّى به ذلك إلى ما وصفه بقوله «المذهب البسيكولوجي» =

يمكنني أن ألخّص هذه المناقشة لأشكال التمثيل الداخلي بالعودة مرة جديدة إلى مسألة الخلط بين الشرح والتسويغ. إن فكرة «التمثيل» كما يستخدمها البسيكولوجيون غامضة مثل الذي بين الصور والجمل - ومثلاً، بين الصور على شبكيّة العين «أو نظائرها العميقة في اللحاء البصري» والمعتقدات مثل «ذلك أحمر ومستطيل»، فالثانية وحدها تخدم كمقدّمات، ووحدها الأولى هي «لامتوسطة»، وتقليد المذهب التجريبي الحسّي البريطاني يجمعهما مع نتائج مألوفة. إن أشكال التمثيل لدى المعالجين هي جمل وليست صوراً، لذا فهي ليست عرضةً لنقدي غرين وسلارز المتعلقيْن بالفكرة التجريبية الحسّية عن «المعطى». ومن ناحية ثانية ليستا، بالضرورة، جملاً للإنسان موقفٌ منها. والواقع هو أن مواقف الإنسان تجاه هذه الجمل التي يعرفها غير متقيّدة بآراء المعالجين. وكما لاحظ دينيت في نقده لفودور، يمكن لشخصين أن يكون لهما ذات الاعتقاد حتى ولو لم يتكلم معالجاهما اللغة نفسها[36]. لذا، لا حاجة «للاستدلال» من

= (Psychologism) (ص 15 ومابعدها). وعلى كل حال، ليس واضحاً ما إذا كان هارمان قد استطاع أن يجد رابطةً بين البحث البسيكولوجي التجريبي الحسّي والفرض النظري لاستدلالات لاواعية معينة. انظر: Michael Williams, « Inference, Justification and the Analysis of Knowledge,» *Journal of Philosophy*, vol. 75 (1978), pp. 249-263, and Gilbert Harman, «Using Institutions about Reasoning to Study Reasoning: A Reply to Williams,» *Journal of Philosophy*, vol. 75 (1978), pp. 433-438,

فإذا تمكّن هارمان أن يؤسس مثل هذه الرابطة لكان أفرز شيئاً صحيحاً في محاولة لوك معالجة المعرفة بلغة ميكانيا الفضاء الداخلي. غير أن الرابطة بين التسويغ والعمليات البسيكولوجية تظل مفقودة.

(36) انظر: Daniel Dennett, «Critical Notice of the Language of Thought,» *Mind*, vol. 86 (1977), p. 278,

حيث يقول: «إذا وافق الإنسان فودور على أن وظيفة بسيكولوجيا الإدراك هي تعيين العمليات البسيكولوجية الحقيقية عند البشر، فالنتيجة تكون، بما أن نسبة المعتقد والرغبة لا =

جمل المعالجين هو أفضل طريقة «لشرح» كيفية وصول الإنسان إلى المعتقد. وبخلاف «أفكار» الفيلسوف التجريبي الحسّي، فإن العملية العّليّة التي تنطلق من الصور على شبكيّة العين وتمرّ في مواقف لجمل مختلفة لمعالجين مختلفين، إلى الصادر عن مركز كلام الشخص لا تحتاج لأن تطابق أي مجرى استدلالي يسوِّغ آراء الشخص، فقد يكون الشرح خصوصياً، بمعنى أنه، ومع معرفتنا كلها وعنايتنا، يمكن للانحرافات الفيزيولوجية أن تجعل البشر ذوي اللون الأصفر أو ذوي الشعر الأحمر يعالجون المعلومات بلغات مختلفة تماماً وبطرق مختلفة تماماً عما عند البشر ذوي اللون الأبيض، أو ذوي الأقدام الكفّيّة، أو أيّ بشر كانوا. غير أن التسويغ شأن عمومي، بمعنى أن النزاع بين هؤلاء البشر المختلفين حول المعتقد قد لا يشير إلى كيفية عمل عقولهم الانحرافية، ويجب أن لا يشير. لذا، فإن الزعم بأننا نملك نظاماً من أشكال التمثيل الداخلية لا يجسِّد، وفي أسوأ الحالات، خلطاً بين الصور والجمل فحسب، بل خلطاً أعمّ بين التعليل والاستدلال.

وواقع الحال هو أن هذا الخلط ليس موجوداً إلاّ في التأويلات الفلسفية لبسيكولوجيا الإدراك، وليس في الشرح البسيكولوجي الفعلي، وعندما انتقد فتغنشتاين البسيكولوجيا، فإنه لم يكن منتقداً البسيكولوجيا حقيقةً، وإنما الخلط بين الإبستيمولوجيا والبسيكولوجيا، وهو الخلط الذي كان هدفهم. والبسيكولوجيون، وبدافعٍ مضلِّل ليكونوا «فلسفيين»، يقعون في هذا الخلط، أحياناً. والبسيكولوجيون المعاصرون، يودّون أحياناً، وخلال ثورتهم ضد

= ترتبط إلا بطريقة غير مباشرة بمثل هذه العمليات، إذن يمكن للإنسان أن يقول إنّ المعتقدات والرغبات ليست الموضوعات الصحيحة للدرس من قِبَل بسيكولوجيا الإدراك».

المذهب السلوكي، أن ينظروا إلى أنفسهم أنهم يقومون «بطريقة علمية» بما قام به لوك وكَنْت في نظرياتهم. غير أنه شتّان بين القول:

عليـنا أن نعزل مفردات الوعي التي ليست جملاً والتي هي أساس للاعتقاد بالجمل والقول:

يمكننا أن نتعامل مع المفردات مثل نماذج التأثير العصبي كما لو أنها معتقدات بغية استعمال استعارة «استدلال من المعطيات» في إنشاء نماذج للعمليات العقلية[37].

ولا يحتاج البسيكولوجيون سوى أن يقولوا القول الأخير، وإذا حصروا أنفسهم في هذا، فيمكنهم أن يتبعوا بوتنام (Putnam) في معالجته التمييز بين «عملية الدماغ» و«العملية العقلية» التي يفيد أنه ليس بذي أهمية فلسفية أعظم من التمييز بين «وصف صندوق الكمبيوتر» و«وصف البرنامج»[38]. وإن الإغراء بقول القول الأول (نعني الإغراء ذا الباعث المعرفيّ «لاكتشاف الرابطة بين العقل والجسد») يمكن معاملته على مستوى الإغراء بطرح السؤال «كيف يمكن للكمبيوتر أن يخبر بأن نموذج الشحنات الكهربائية الهابطة في السلك هي مجموع إيصالات اليوم النقدية؟». وإن فكرة القرن السابع عشر كلها التي تقول أننا نتعلّم أكثر عما يجب أن نعتقد به بواسطة

---

(37) للاطلاع على هذا الفرق، انظر نقد: J. O. Urmson, «Recognition,» *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 56 (1955-1956), pp. 259-280.

(38) انظر وبخاصة الفقرات الاختتامية، في: Hilary Putnam, «Minds and Machines,» in: Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality*, His Philosophical Papers; v. 2 (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1975), pp. 362-385,

فقد كان بوتنام أول فيلسوف أشار بوضوح إلى أن مغزى التشابه بين أجهزة الكمبيوتر والبشر ليس لأن «أجهزة الكمبيوتر تساعدنا على فهم العلاقة بين العقل والجسد»، بل الإفادة عن أنه «لا وجود لأي مشكلة تختص بالعلاقة بين العقل والجسد».

فهم أفضل عن كيفية عملنا، يمكن رؤيتها أنها مضلِّلة مثل فكرة أننا سوف نعرف ما إذا كان يجب منح حقوق مدينة للروبوتات بواسطة فهم أفضل عن كيفية عملها. إن المماثلة بين الإنسان والآلة سوف تُرىً أنها لا تساعدنا فقط كمصدر لنماذج من الأجسام العضوية نافعة، وإنما كمساعد لنا على الاحتفاظ بالفرق بين البشر كمواضيع للشرح والبشر كأشخاص أخلاقيين، يهمهم تسويغ معتقداتهم وأفعالهم. كما يمكننا أن تساعدنا أيضاً، وكما سوف أذكر في الفصلين السابع والثامن، على التخلّي عن فكرة أنّ هذين الطريقين في النظر إلى أنفسنا يجب «تأليفهما».

الفصل السادس

الإبستيمولوجيا وفلسفة اللغة

1 ـ فلسفة اللغة المحضة وغير المحضة

ثمّة مصدران للنظام، الذي يدعى حالياً «فلسفة اللغة»، **أحدهما** عبارة عن مجموعة من المسائل التي أبرزها فريجه وناقشها ـ على سبيل المثال ـ فتغنشتاين في كتابه (*Tractatus*)، وكارناب في كتابه **المعنى والضرورة** (*Meaning and Necessity*). وهذه المسائل تتعلق بكيفية تنظيم أفكارنا عن المعنى والمرجع بطريقة تستفيد من المنطق التسويري (Quantificational)، وتحفظ حدوسنا المتعلقة بالجهات (Modality)، تنتج، بصورة عامة، صورةً حدسية واضحةً ومقنعة حدسياً عن طريقة تلاؤم أفكار مثل «الصدق»، و«المعنى»، و«الضرورة»، و«الاسم». وسوف أدعو هذه المجموعة من المسائل مادة فلسفة اللغة «الصافية» (أي النظام الذي ليس له انحياز معرفيّ)، ولا أي علاقة بمعظم المشاغل التقليدية للفلسفة الحديثة. وهناك بالنسبة لبعض مسائل فريجه سلف لها يمكن تتبعه وصولاً إلى الفيلسوف بارمينيديس، وإلى محاورة (*Sophist*) لأفلاطون، وبعض الكتابات الأخرى القديمة والتي صدرت في القرون الوسطى، غير أنها مسائل قلمّا

تتقاطع مع «مسائل الفلسفة» في الكتب المدرسية[1].

أما المصدر الثاني لفلسفة اللغة المعاصرة فهو، وبوضوح، إبستيمولوجي. ومصدر فلسفة اللغة «غير الصافية» هذه يتمثّل في المسعى لاستبقاء صورة الفلسفة الكَنْتية، التي تفيد أنها توفّر إطاراً للبحث دائماً ولاتاريخياً، على صورة نظرية في المعرفة. وقد بدأ «التحوّل اللغوي»، وكما قلت في الفصل الرابع، بمحاولة إنتاج مذهب تجريبي حسّي لابسيكولوجي عن طريق إعادة صياغة المسائل الفلسفية لتصير مسائل «منطق». وأعتقد أنه يمكن اعتبار العقيدة التجريبية الحسّية والعقيدة الظاهرية نتيجتين «للتحليل المنطقي للغة» وليستا تعميمين تجريبين بسيكولوجيين. وبصورة أكثر عمومية، يمكن صياغة النقاط الفلسفية عن طبيعة المعرفة الإنسانية ومداها كملاحظات لغوية (تلك التي وضعها كَنْت مثلاً عن مزاعم المعرفة المتعلقة بالله، والحرية، وخلود النفس).

وبدأ التعامل مع الفلسفة بوصفها تحليلاً لغوياً جامعاً لفضائل هيوم وكَنْت. وبدا المذهب التجريبي الحسّي عند هيوم صحيحاً بصورة جوهرية، غير أنه متخلخل منهجياً، لأنه اتّكأ على النظرية التجريبية الحسّية في اكتساب المعرفة ليس إلاّ. ونقود كَنْت التي وجهها ضد الفلسفة «الرديئة» (مثل اللاهوت الطبيعي) بدت أكثر تنظيماً وأقوى من مذهب هيوم، غير أنها افترضت إمكانية وجود منهجيّة لاتجريبية ـ حسّية. وبدت اللغة، بخلاف التركيب الترانسندنتالي عند كَنْت، حقلاً «طبيعياً» ومناسباً للبحث، لكن التحليل اللغوي، بخلاف بسيكولوجيا الاستبطان، بدا أنه يَعِد بحقيقة

(1) انظر في صعوبة ربط محاورة *Sophist* بمحاورة *Republic* أو **المعنى والضرورة** في: *Logical Structure of the World.*

قَبْلية، فالقول إن جوهراً مادياً تألّف من تركيب كثرة حدسية في تصوّر قَبْليّ بدا «ميتافيزيقياً»، بينما القول إن أي ملاحظة ذات معنى عن مثل هذا الجوهر يمكن صياغتها بجمل فنومينولوجية افتراضية، بدا صادقاً بالضرورة وليس ملغّزاً من الناحية المنهجية[2]. وكان كَنْت قد علم بأن السبيل الوحيد لإمكان المعرفة القَبْليّة هو إذا كانت معرفةً من إسهامنا (أي إسهام مَلَكَة العضويّة عندنا) في تأليف موضوع المعرفة. وبصياغة ثانية من برتراند راسل وك. إ. لويس (C. I. Lewis)، صارت هذه النظرة مفيدة أن كل جملة صادقة تحتوي على إسهامنا «على صورة معاني المفردات المكوِّنة» وأيضاً إسهام العالَم «على صورة وقائع الإدراك الحسّي».

لقد ولَّد الهجوم على هذه الفكرة الأخيرة التي وصفتها في الفصل الرابع حركتين مختلفتين جداً في فلسفة اللغة الحديثة. وقد مثَّل إحداهما دايفدسون والأخرى مثَّلها بوتنام. وانتحى ردّ الفعل الأول نحو مفهوم للغة صاف وبريء من الإبستيمولوجيا. وكانت إحدى نتائج الصياغة الجديدة للموضوع التخلّي عما دعاه دايفدسون «العقيدة الجامدة الثالثة» للمذهب التجريبي الحسّي، أي «ثنائية المخطط والمضمون، والنَسَق المنظِّم وما سينظم»، وهي العقيدة التي قلت في الفصل الرابع مناقِشاً إنها مركزية للإبستيمولوجيا عموماً وللمذهب التجريبي الحسّي بخاصة[3]. ويميز دايفدسون بين المشاريع

---

(2) انظر مناقشة هيلاري بوتنام للمذهب المثالي والمذهب الظاهري في: Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality*, His Philosophical Papers; v. 2 (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1975), pp. 14-19

وهناك، يعرض بوتنام وجهة النظر التقليدية، التي كنت قد رفضتها، والتي تفيد أن «التحوّل اللغوي» مكّن الفلاسفة من تقديم حلول جوهرية للمسائل التقليدية.

(3) انظر: Donald Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme,» *Proceedings of the American Philosophical Association*, vol. 47 (1973-1974), p. 11.

الفلسفية التي تشكل جزءاً من «نظرية المعنى المدعوة كذلك، وبصورة مناسبة» وتلك التي دافِعُها «مذهب تطهّري فلسفي متزمِّت عَرَضيّ ما»[4]. وتابع فريجه وتارسكي (Tarski) النوع الأول من المشاريع، في حين مزج راسل وكارناب وكواين نظرية المعنى المحضة بأفكار إبستيمولوجية غير صافية نعني تلك أدّت بهم، في أوقات مختلفة وبطرق مختلفة، إلى أشكال مختلفة من المذهب العملاني (Operationalsim)، ومذهب التحقق (Verificationism)، والمذهب السلوكي (Behaviorism)، والمذهب الاصطلاحي العرفي (Conventionalism) ومذهب الاختزال[5] (Reductionism) وكان كل واحدٍ من هذه المذاهب تعبيراً عن «تطهّرية فلسفية متزمّتة» تقول بأن أي شيء لا «يبنى منطقياً» من بنود يقينيّة، كمعطيات الحواس أو قواعد اللغة مشكوكٌ به.

وبحسب وجهة نظر دايفدسون، لا يوجد علاقة خاصة بين مسألة «كيفية عمل اللغة» ومسألة «كيفية عمل المعرفة»، فيجب ألاّ تضلِّلنا واقعة مناقشة الصدق مع المسألتين إلى التفكير أننا نستطيع أن نستدلّ ما يلي:

نظرية معنى ستحلِّل معنى كل التعابير المشيرة غير تلك التي لها تجريد حسّي بلغة تلك التي تشير إلى تجريد حسي.

من:

دليلنا الوحيد على الحقائق التجريبية الحسية هو نماذج تجريدية في ميادیننا الحسية.

---

(4) انظر: Donald Davidson, «Truth and Meaning,» *Synthese*, vol. 7 (1967), p. 316.

(5) ينتقد بوتنام كواين إنتقاداً لاذعاً حول هذه النقطة. انظر: Putnam, *Mind, Language, and Reality*, pp. 153-191,

وعلى كل حال، لقد شمل هذا الخلط ذاته بوتنام، كما سوف أبرهن.

ونظرية المعنى عند دايفدسون ليست مجموعة من «تحاليل» معاني المفردات الفردية، وإنما هي فهم للعلاقات المنطقية الاستدلالية بين الجمل(6). وفهم هذه العلاقات هو فهمٌ لحالات صدق جمل اللغة الإنجليزية، غير أنه لا يوجد لكثير من الجمل البسيطة «مثل «شجرة البلّوط شجرة»، و«روسيا أرض أجدادنا»، و«الموت محتوم» حالات صدق يمكن أن تُقال أكثر من القول، «الثلج أبيض».

وتختلف المسألة مع الجمل التي تدل على معتقدات أو أفعال، أو تلك التي تحتوي على شبه جملة، أو أي جملة أخرى لا تتكشف العلاقات الاستدلالية بينها والجمل المجاورة بواسطة الجهاز العادي، جهاز منطق التسوير، من غير إعادة إعرابها. وفي هذه الحالات، نحصل على حالات صدق ليست تافهة، وصعب إنشاؤها، ولا تُمْتَحَن إلاّ بتعريضها للفحص في نظرية حالات صدق لجمل أخرى. ويقول دايفدسون: «إن النتيجة المرغوبة هي معيارية في بناء النظرية، أي: استخراج تصوّر ثريّ «أي شيء يقارب الترجمة» من نتف قليلة من دليلٍ «وهنا نعني قيم الصدق الخاصة بالجمل» بواسطة فرض بنية صوريّة على نتف كافية»(7). وهذا البرنامج لا علاقة له بالإبستيمولوجيا، ليس هذا فحسب، وإنما نتائجه «الأنطولوجية» لابد

(6) انظر: Davidson, «Truth and Meaning,» pp. 316-318.

(7) انظر: Donald Davidson, «In Defense of Convention T,» Paper Presented at: *Truth, Syntax and Modality; Proceedings of the Temple University Conference on Alternative Semantics*, Edited by Hugues Leblanc, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics; v. 68 (Amsterdam: North-Holland, 1973), p. 84,

وللاطلاع على نتيجة ميتافيزيقية لطيفة عن النظرية، انظر وبخاصة الفقرات الاختتاميّة: Donald Davidson, «The Method of Truth in Metaphysics,» *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 2 (1977), pp. 244-254.

أن تكون لطيفة. والتعلم من دايفدسون أن ليس علينا إلاّ أن نتابع ونطبق منطق التسوير على الأشخاص، لا «اختزالهم» إلى أشياء بغية الحصول على نظرية صدق تخص جمل الأفعال، هذا التعلّم مثلاً، لا يخدم الأهداف العاطفية لبناء نَسَق ميتافيزيقي، فالاهتمام الفلسفي للبرنامج سلبي بمقدار كبير، فبإظهاره النهاية التي تصل إليها فلسفة اللغة عندما تُصَفّى بمحاولات لمحاكاة كَنْت أو هيوم، فإنه يُدخل «المذاهب التطهرية المتزمتة والعَرَضية» للبرامج السابقة في فَرَج قويّ. والنتائج الفعلية للعمل الشاق على تعديلات شبه الجملة وما شابه، التي يمكن أن تنتج من محاولات متناغمة ومتَّفق عليها لتنفيذ آراء دايفدسون، لن تفعل إلاّ قليلاً في مساعدة أي حلّ أو منع حصوله للمسائل الفلسفية في الكتب المدرسية.

وأفضل رؤية لعمل دايفدسون تكون في اعتبارها التذويب الذي أجراه كواين للتمييز بين مسائل المعنى ومسائل الواقع ـ أي هجومه على إعادة التأويل اللغوية لتمييز كَنْت بين استقبالية الحسّ والتصوّرات القَبْلية التي تقدمها العفويّة، فما يقوله دايفدسون هو أننا إذا كنا جدّيين في إنكار المعرفة القَبْليّة بالمعنى، فستكون حالتئذ نظرية المعنى نظرية تجريبيّة حسّية. وهكذا، لا يعود هناك منطقة خاصة لمثل هذه النظرية، ما خلا المنطقة التقليدية للإنسان العامل في مجال قواعد اللغة ـ أي محاولة إيجاد طرق لوصف الجمل التي تساعد على شرح كيفية استعمالها، فمن هذا المنظور يجب ألاّ تُتَصوَّر «الصيغة القانونية» لكواين أنها محاولة «لرسم البنية الصادقة والأخيرة للواقع»(8)، بل محاولة لايجاد أسهل الطرق لوصف جزء

(8) W. V. O. Quine, *Word and Object*, Studies in Communication (Cambridge, MA: Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1960), p. 221.

صغير من الواقع (نعني استعمال اللغة)، فليست النقطة المقصودة من إنشاء «نظرية صدق للغة الإنجليزية» مساعدة وضع المسائل الفلسفية في نمط صوريٍّ من الكلام، ولا لشرح العلاقة بين الكلمات والعالم، وإنما لوضع العلاقة بين أجزاء ممارسة اجتماعية «أي استعمال جمل معيّنة» وأجزاء أخرى «أي استعمال جمل أخرى»، بطريقة سهلة.

أما المقاربة المتعارضة مع مقاربة دايفدسون في فلسفة اللغة الحديثة، فنلقاها عند داميت وبوتنام، فداميت ظل متمسكاً بالشعار المشترك الذي قالت به حلقة فيينا وجماعة أكسفورد، وهو الزعم بأن «مهمة الفلسفة الأولى، إن لم تكن الوحيدة، تحليل المعاني». ودايفدسون، وبقدر ما أعرف، ليس له علاقة بفكرة «تحليل المعاني»، ويمضي داميت ليقول شيئاً لم يقله دايفدسون، والذي ليس لديه مبرر لقوله، وهو: «إن نظرية المعنى، التي هي البحث عن مثل هذا النموذج، هي الأساس للفلسفة كلها، وليس كما أرادنا ديكارت، وبطريقة مضلِّلة، أن نعتقد»(9). وفي النظرة التي أدعو إليها في هذا الكتاب، يتبيّن أن هذا الزعم مضلِّل بصورة مضاعفة. ذلك، لأنه تضليل أن يُقال: إن ديكارت ضلّلنا في الاعتقاد بأن

(9) Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (London: Duckworth, 1973), p. 559,

ويلحّ داميت في جدله ضد المذهب الكلّي لدايفدسون على أن الإنسان لا يمكنه أن يملك فلسفةً كافية عن اللغة بلا تمييزين كَنْتيين «وهما المعطى مقابل المؤَول والضروري مقابل الجائز» هاجمهما كواين وسلارز. انظر وبصورة خاصة: «What Is a Theory of Meaning? (I),» in: Samuel Guttenplan, ed., *Mind and Language*, Wolfson College Lectures; 1974 (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 97-138,

والدفاع عن التمييز الأول أوضح في ص 137 وعن التمييز الثاني في ص 117 وما بعدها.

الإبستيمولوجيا هي أساس الفلسفة. والأحرى هو القول: إن ما فعله هو تمكين لوك وكَنْت من تطوير إشكالية إبستيمولوجية حلّت محلّ الإشكالية المدرسيّة. وهو مكّن من وجود نظام معرفي يكون فيه عمل الميتافيزيقا جعل العالم آمناً، للكلام على أفكار واضحة ومتميّزة للواجب الأخلاقي، وفيه تصير مسائل الفلسفة الأخلاقية مسائل ميتا - أخلاقية، أي مسائل تسويغ الحكم الأخلاقي، فليس هذا يعني جعل الإبستيمولوجيا أساساً للفلسفة، وإنما اختراع شيء جديد - إبستيمولوجيا - يحمل اسم «الفلسفة». إن صورة الفلسفة القديمة والوسيطة المهتمتين «بالأشياء»، وفلسفة القرن السابع عشر وإلى القرن التاسع عشر المهتمة «بالأفكار»، والمشهد الفلسفي المعاصر المتنوِّر المهتم «بالكلمات»، لها مقبوليّة محترمة. غير أن هذا المسلسل يجب ألاّ يجعلنا نظن بأنه يقدّم ثلاث نظرات متضادّة عمّا هو الأوّلي، أو الأساسيّ، فليست المسألة ماثلةً في أن أرسطو فكّر أن شرح الإنسان يكون على أحسن حال عندما يشرح الأفكار والكلمات بواسطة الأشياء، بينما ديكارت وراسل وضعا الشرح في نظام معرفي جديد، فالأكثر صواباً هو القول: إن أرسطو لم يكن لديه إبستيمولوجيا - وإنه لم يشعر بالحاجة إليها - وإن ديكارت ولوك لم يملكا نظرية في المعنى(10)، فملاحظات أرسطو عن المعرفة لا تقدم أجوبةً، سواء كانت جيّدة أو رديئة، على أسئلة لوك أكثر مما تقدّم ملاحظات لوك عن اللغة أجوبة على أسئلة فريجه.

رأى داميت فلسفة اللغة تأسيسيّة لأنه رأى أن مسائل الإبستيمولوجيا الآن، وأخيراً، تُصاغ صياغة صحيحة بوصفها مسائل

(10) انظر: Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1975), p. 43.

داخلة في نظرية المعنى. وهو يوافق ديكارت على أهمية المسائل التي تظهر من «طريقة الأفكار»، غير أنه يعتقد أننا لم نتمكن من صياغتها صياغة صحيحة إلاّ حديثاً. وكما ظن سبينوزا ولايبنتز أنهما يصححان ما فعله الميتافيزيقيون المدرسيون بطريقة رديئة (درس طبيعة الجوهر مثلاً)، ظن داميت وبوتنام أنهما يصححان ما فعله المشتغلون بالإبستيمولوجيا بطريقة رديئة، مثلاً درس المسألة بين «المذهب الواقعي» و«المذهب المثالي». غير أن ديكارت كان خادعاً نفسه، ويمكننا أن نرى ذلك بنظرة إلى الوراء، فبحلول زمن كَنْت صار الأمر واضحاً وهو أننا إذا بدأنا من الاهتمامات الديكارتية فسوف نعجز عن طرح الأسئلة الميتافيزيقية القديمة الجيّدة. وموقف دايفدسون من راسل، وبوتنام، وداميت، من هذه الناحية، مثل موقف كَنْت من ديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز، فتمييز دايفدسون بين تقديم نظرية في المعنى و«مذهب تطهّري فلسفي متزمّت وعَرَضي» هو الموازي المعاصر لتمييز كَنْت بين الاستعمال المشروع وغير المشروع للعقل.

إذا تبنّينا هذه النظرة عن نماذج إرشادية فلسفية تُنحّي مسائل قديمة جانباً ولا توفّر طرقاً جديدة لصياغتها وحلّها، فإننا عندئذ سنرى النموذج الثاني «غير المحض» من فلسفة اللغة كمسعى حنيني أخير لوصل نوع جديد من النشاط الفلسفي بإشكالية قديمة. وسوف نرى أن فكرة داميت عن «فلسفة اللغة» بوصفها «فلسفة أولى»، هي فكرة خاطئة، ولا يعود ذلك لوجود مجال آخر يمكن وصفه بأنه «الأول»، وإنما لأن فكرة إن للفلسفة أُسُساً هي خاطئة، كفكرة أن للمعرفة أُسُساً. وليست «الفلسفة»، في هذا المفهوم اسماً لنظام معرفي يواجه مسائل دائمة، ويظل لسوء الحظ يعيد إساءة صياغتها، أو يهاجمها بأدوات ديالكتيكية بشعة، بل هي نوع ثقافي، أي «صوت في محادثات البشر»، مستعملين عبارة مايكل أوكيشوط (Michael

(Oakeshott يتركّز على موضوع واحد لا سواه في وقت معيّن وليس بالضرورة الديالكتيكية، بل كنتيجة لأشياء مختلفة تحدث في مكان آخر في المحادثة (مثل العلم الجديد، والثورة الفرنسية، والقصة الحديثة)، أو كنتيجة لتفكير أشخاص أفراد عباقرة يفكرون بشيء جديد (مثل هيغل، وماركس، وفريجه، وفرويد، وفتغنشتاين، وهايدغر)، أو كنتيجة حاصلة من تفاعل عدد من هذه القوى، فالتغيير الفلسفي الملفت «وربما نقول «التقدم الفلسفي»، غير أن هذا التعبير ينطوي على أغلوطة «الحلقة المفرغة» لا يحصل عندما تُكتشف طريقة جديدة لمعالجة مسألة قديمة، وإنما عندما تظهر مجموعة من المسائل جديدة وتبدأ المسائل القديمة بالتلاشي. والإغراء يكون «في زمن ديكارت وزماننا» ويَتمثّل في الاعتقاد أن الإشكالية الجديدة هي القديمة، وقد نظر إليها بنظرة صائبة. هذا الإغراء يجب مقاومته، ولكل المبرّرات التي ساقها كُون وفايرابند (Feyerabend) في نقدهما مقاربةَ الكتب المدرسية لتاريخ البحث.

في هذا الفصل سينصبّ الاهتمام للحثّ على دفع مفهوم كُون للعلاقة بين فلسفة اللغة والمسائل الفلسفية التقليدية في مواجهة مع نظرة داميت المألوفة عن علاقتهما «والمقبولة بصورة عامة، كما أظن». وسأقوم بذلك عن طريق نقد فلسفة اللغة «غير المحضة» ونقلها اللامشروع للمسائل من الإبستيمولوجيا إلى فلسفة اللغة. ومن الواضح أنني لا أستطيع أن أغطي الميدان كله، لذا، فسوف أَثْبُتُ على موضوع يوفِّر أعظم إغراء للظن بأن الشروح عن كيفية عمل اللغة ستساعدنا على رؤية كيفية «علاقة اللغة بالعالم»، وبالتالي كيف يكون الصدق والمعرفة ممكنين. وهو هذا الذي يُدعى موضوع التغيّر في التصوّرات، والذي يدور حوله معظم أشكال الجدل الحديث حول «المذهب الواقعي»، و«المذهب البراغماتي»، و«مذهب

التحقق»، و«المذهب المثالي»، و«المذهب الاصطلاحي العرفي». وأعتقد أن دايفدسون محقٌّ في قوله إن فكرة «تغيّر في التصوّرات» هي فكرة غير متّسقة ذاتياً، وأن علينا أن ننظر عبرها لندرك السبب الذي جعل المناقشات حولها مهمةً وغير ممكن حلّها.

لذا، فإنني سأناقش في الجزء الثاني المسائل التي قيل إن تغيّر المعرفة النظري من جهة وفلسفة اللغة من جهة أخرى قد طرحها. وفي الأقسام التي تتبع، سوف أناقش استجابة بوتنام «الواقعية» لهذه المسائل ببعض التفصيل، لأن عمل بوتنام يبدو لي أوضح قول عن البرنامج «غير الصافي». وسوف أقابله مع مقاربة «صافية» أو «براغماتية» أو مقاربة للغة من نوع «الألعاب اللغوية»، والتي أعتقد وضّحها سلارز وفتغنشتاين، وأيضاً دايفدسون «بالرغم من الاختلافات التي تجعل هؤلاء الثلاثة على تضاد». وآمل، بذلك أن أبيّن أن المسألة بين المقاربتين ليست إعادة للمسائل التي فصلت الواقعيين عن المثاليين والبراغماتيين في زمن اعتبار الفلسفة إبستيمولوجيا، وأنها في الواقع مسألة حول اللغة على الإطلاق. سوف أدّعي أننا إذا توسعنا كفاية بنقدي كواين ودايفدسون للتمييز بين اللغة والواقعة والتمييز بين التصميم والمحتوى، فلن يعود لدينا فسحة ديالكتيكية لذكر مسألة تتعلق «بكيفية علاقة اللغة بالعالم» بين «الواقعي» و«المثالي» أو «البراغماتي». ويبدو لي أن الحاجة لإنشاء مثل هذه المسألة مظهر إضافي آخر لحاجة كَنْت لمصفوفة حيادية دائمة ورئيسيّة «يوضع» في داخلها البحث الماضي والمستقبلي ويُنقدان. ولم يبقَ هذا الحنين إلى اعتبار الفلسفة نَسَقاً معمارياً شاملاً في فلسفة اللغة الحديثة إلاّ بسبب ارتباط «اللغة» الغامض بـ «القَبْلي»، وارتباط القَبْليّ بالفلسفة. وطالما هناك مسألة واقعية بين «أتباع المذهب الواقعي» و«أتباع المذهب البراغماتي» في الفلسفة الحديثة

للغة، فإنها تبدو لي مسألة ميتا ـ فلسفية، في مسألة عما إذا كانت الفلسفة تستطيع أن تحتفظ بصورتها الكَنْتية عن ذاتها عندما تُسقط الفكرة التي تفيد بأن اللغة هي مصدر المعرفة القَبْلية. وأنا سأكون، في هذه المسألة إلى جانب «البراغماتيين»، بكل تأكيد. غير أني آمل أن تساعد مناقشتي على صياغة هذه المسألة الميتا ـ فلسفية بلغة أقل خرافة (Aesopian) من تلك التي كانت تصاغ بها، عادةً.

2 ـ عمَّ كان أجدادنا يتحدَّثون؟

هل كان أرسطو مخطئاً في قسمته الحركة إلى طبيعية ومفروضة؟ أو أنه كان يتكلم عن شيء مختلف عما نتكلم عنه عندما نتكلم عن الحركة؟ وهل قدّم نيوتن أجوبةً صحيحةً على ما أجاب أرسطو عنه بأجوبة خاطئة؟ أو كانا يطرحان أسئلة مختلفة؟ هذا النوع من المسائل المحيّرة أوحى بقدر كبير لأفضل الأعمال في فلسفة العلم وفلسفة اللغة في السنين الأخيرة. ومع ذلك، فإنّ دوافعها وافتراضاتها، مثل أكثر الأحجيات الفلسفية، ملفتة أكثر من الحلول المختلفة التي قُدِّمت. ولماذا علينا، بعد كل ذلك، أن نفكِّر، بوجود جواب ملفت على هذه الأسئلة أكثر من الجواب على السؤال عن سفينة تيسوس (Theseus) إذا بقيت كما هي بعد تغيير كل لوح خشبيٍّ من ألواحها؟ ولماذا علينا أن نفكر بأن السؤال: «ماذا تعني؟» أو «إلى ماذا تشير؟» له جواب محدَّد؟ ولماذا لا تكون الإجابة عليه بأي طريقة، تكون بحسب علاقة الاعتبارات المساعدة بهدف تاريخي، تصويري خاص؟

إن سبب تفكيرنا بوجوب وجود جواب محدَّد، هنا، يتمثّل، وبكلام تقريبيٍّ أول، في اعتقادنا أن تاريخ البحث عن الحقيقة يجب أن يكون مختلفاً عن تاريخ الشعر أو السياسة أو الثياب، فقد نشعر

أن أسئلة مثل «هل عنى اليونانيون «العفّة» بكلمة σωφροσύνη؟» و«هل (Nuer) تشير إلى النفس بوصفها (Kwoth)؟» يمكن صرفها بالقول بعدم وجود سبب خاص للتفكير بأن أي تعبير مؤلف من كلمة واحدة في ثقافة واحدة يمكن إيجاد تعبير مقابل له مؤلف من كلمة واحدة في ثقافة مختلفة جداً. والواقع هو أننا قد نشعر أن العبارات المعادة صياغتها، حتى هذه، قليلة العون، وأننا سنضطر إلى الدخول في أرجوحة لعبة لغوية غريبة جداً[11]. غير أن الموقف في حالة العلم يبدو مختلفاً في اتجاهه، فهنا، نميل إلى القول، هناك ينبوع رائع، نعني الحركة وقوانينها، على سبيل المثال، يقصد الناس الإشارة إليه، أو هم، على الأقل، يشيرون إليه من غير إدراكه، فالمفترض المطلوب من البحث العلمي اكتشاف أنواع الأشياء الموجودة في العالم وخواصها. وكل من يقوم ببحث جدّي لا يكون سائلاً إلاّ عن الصفات التي يجب تحديدها وعن أي أشياء. عندما يصعب علينا تحديد الشيء الذي يتحدث أرسطو عنه، نشعر بوجوب وجود أمر صحيح في مكان ما، لأنه لابد أن يكون متحدِّثاً عن «بعض» الأشياء التي نتحدّث «نحن» عنها. وحتى إذا تخيّل أشياء غير واقعية وصفات غير متجسِّدة، لابد أن يكون قد أعطى معنى لكلامه عنها بحديث مجدول ما عما هو «واقعي»، أو تفاعل معه. وهذا الشعور هو أصل الملاحظات الأداتية مثل «كل هذا الكلام عن أنواع الحركة وقوانينها إن هو إلا طريقة معقَّدة لتصنيف التجارب الحسيّة». هذه الحاجة إلى القول: إن الحديث عن شيء لا ندركه هو «حقيقةً» حديث عن شيء ندركه حصلت تلبيته بافتراض بسيط «على طريقة الويغي (Whiggish)

---

(11) انظر: Clifford Geertz, «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture,» in: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books 1973).

المصلح»، إن أجدادنا الضالين كانوا يتكلمون «حقيقةً» عما زعم أفضل باحثينا المعاصرين أنهم يتكلمون عنه. وهكذا، أُخْبِرنا أن أرسطو كان، في الواقع، يتكلم عن الجاذبية عندما تكلم عن الحركة الطبيعية الهابطة إلى أسفل، وأن التجار الجَهَلة أشاروا حقيقةً إلى قرن كركدنّ البحر عندما كانوا يتكلمون عن اليونيكورن(*) (Unicorn)، وأن «السائل الحراري» هو طريقة مضلِّلة لوصف انتقال الطاقة بين الجزئيات المتحركة المرتدّة، وأن كيركغارد (Kierkegaard) كان يصف علاقاتنا الجسدية بأجدادنا عندما تكلم عن علاقة إبراهيم بالله.

ثمّة تطوران وتَّرا الفلاسفة في السنوات الأخيرة يتعلقان بهذه الإستراتيجية المتمثِّلة في «عمَّ كانوا يتحدثون». وهذان التطوران دمّرا كلاًّ من «العقيدتين الجامدتين للمذهب التجريبي الحسّي» اللتين عينهما كواين. **العقيدة الجامدة الأولى** حفظت ما دعاه كواين «المذهب الماهويّ» (أي الفكرة التي تفيد أن المرء يمكنه أن يميّز بين ما يتحدث الناس عنه وما يقولون عنه عن طريق اكتشاف ماهيّة الموضوع المناقَش). وفي صورتها اللغوية، تعني هذه العقيدة أنها العقيدة التي تفيد بأن الإنسان يمكنه أن يكتشف أي كلمة في لغتنا هي ترجمة لكلمة في لغة العلماء القدامى، ثم اكتشاف ماهيّتي مرجعي الكلمتين بالتمييز بين الجمل التحليلية التي تخبر الإنسان عن معاني الكلمتين والجمل التركيبية التي تعبر عن معتقدات فاسدة تتعلق بالمرجعين. أما **العقيدة الجامدة الثانية** فهي تقول إن مثل تلك الترجمة «يمكن» وجودها دائماً، وأن مثل هذه الجمل التحليلية «يمكن» دائماً صياغتها، لأنه لتحديد معنى أي تعبير يشير إلى مرجع، لا يحتاج الإنسان سوى أن يكتشف أي تقارير في «لغة الملاحظة الحيادية»

(*) حيوان خرافي له جسم فرس وذيل أسد وقرن وحيد في وسط الجبهة.

تؤكِّد، وأيّها ينفي جملةً تؤكد على وجود المرجع المذكور.

إن الاعتقاد بأن العلم يختلف عن الخطاب الكلامي الألطف في حيازته على «مرجع موضوعي» في الأشياء «الموجودة هناك» قد دُعِّم في الأيام التي سبقت كواين بفكرة مفادها أنه حتى لو لم يكن لهذه الأشياء وجود، نعني الماهيّات الأرسطية التي يصير لها حضور لامادي في العقل، فمن المؤكَّد أن هناك نقاطَ تماسّ مع العالم فيما تقدمه الحواس. هذا التماسّ، مضافاً إليه قدرة «تحليل المعنى» الذي يقوم به المعتقد بالمذهب العملاني (Operationalist) من عمل لوصف ماهيّة المرجع بلغة أشكال التمثيل المتوقَّعة منه، بدا أنه أعطى العلم ما افتقر إليه الدين والسياسة، نعني القدرة على استعمال التماسّ مع الواقع معياراً للصدق. وما الرعب الذي جوبه به رَمْيُ كواين العقيدتين الجامدتين، والأمثلة التي قدّمها كُون وفايرابند عن الملاحظة «المثقلة بالنظرية»، كان نتيجة الخوف من إمكانية عدم وجود مثل هذا المعيار. ذلك لأنه إذا قبلنا مرّة أن نيوتن أفضل من أرسطو ليس لأن كلماته تطابق الواقع، وإنما ببساطة لأنه جعلنا قادرين على التغلّب على المشكلات، فلن يوجد شيء يميّز العلم عن الدين والسياسية، كما لو أن القدرة على التمييز بين ما هو تحليلي وما هو تركيبي، وما بين الذي يلاحظ والنظري، هو كل ما يفصلنا عن «اللاعقلانية».

لقد اقترحتُ في الفصول السابقة أن هذه المطابقة بين العقلانية والعقائد الفلسفية الجامدة لذلك الزمان تعكس الحقيقة التي تفيد أنه، ومنذ كَنْت، جعلت الفلسفة شغلها تقديم إطار حيادي باق للثقافة. وأشيد هذا الإطار على تمييز بين البحث في الواقع (أي الأنظمة المعرفية التي هي على «درب العمل الآمن») وبقية الثقافة. هذا هو النوع من التمييز الذي نلفاه في الفقرة الأخيرة من كتاب **بحث**

(*Enquiry*) لهيوم، وفي الفقرة الأولى لمقدمة الطبعة الثانية لكتاب **نقد العقل المحض** (*Critique of Pure Reason*) لكَنْت، وفي بيانات راسل وهوسرل التي ذكرت في الفصل الرابع. إذا كانت الفلسفة هي بصورة جوهرية صياغة للتمييز بين العلم وما ليس علماً، فإن تعريض الصياغات الجارية للخطر سوف يبدو تعريضاً للفلسفة للخطر، ومعها العقلانية «التي تُعتبر الفلسفة حارستها، والمبعدة عنها، بصورة دائمة، قوى الظلام». فاستناداً إلى هذا المفهوم للعقيدتين الجامدتين اللتين رماهما كواين، كان ردّ فعل العديد من الفلاسفة البحث عن طريقة ما لصياغة التمييز المرغوب به الذي سوف (أ) يبقى فلسفة اللغة في مركز الصورة كما كانت منذ أيام حلقة فيينا، و(ب) لا يشتمل على أي لجوء إلى الفكرة المفيدة أن اللغة منطقة القَبْليّ، و(ج) توفير جواب على الأسئلة المتعلقة بما إذا كان عند نيوتن وأرسطو مرجع مشترك، «إذا كان الجواب إيجابياً، فما هو؟». وقد صارت هذه الرغبة أصل ما صار يدعى «نظرية المرجع»، الذي هو مصطلح امتداديّ لما كنت ومازلت أدعوه «الفلسفة غير المحضة للغة». وقبل أن تتضح هذه الرغبة حصلت مرحلة من الفوضى أوّلية كان الفلاسفة فيها يطلبون نظرية في «تغيّر المعنى». وأول ما ظهر هذا الطلب كان من ردّ فعل على زعم فايرابند القائل بأن نظرة الفيلسوف التجريبي الحسّي التقليدي افترضت «حالةً من ثبات المعنى»، فقد افترضت أن «جميع نظريات المستقبل يجب صياغتها بطريقة لا تجعل توظيفها في الشروح ذا تأثير على ما قالته النظريات «الأخرى»، أو تقارير الوقائع التي يراد شرحها»[12]. وقد اهتم فايرابند، مثل كُون، بأن يبيّن أن

(12) انظر: Paul Feyerabend, «How to Be a Good Empiricist,» in: Rudolf Carnap [et al.], *Challenges to Empiricism*, Edited by Harold Morick (Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., 1972), p. 169.

معاني الكثير من الجمل في اللغة، بما في ذلك الكثير من جمل «الملاحظة»، يتغيّر عندما تظهر نظرية جديدة، أو على الأقل أن التسليم بحدوث مثل هذا التغيير يضفي معنى أكبر على وقائع تاريخ العلم من نظرة الكتاب المدرسي العادية التي تُبقي المعاني ثابتةً ولا تجيز إلا تغيّر المعتقدات. وكان ردّ فعل العديد من الفلاسفة على مثل هذه الأمثلة التاريخية التسليم بأن المعاني «يمكن» أن تتحوّل نتيجةً لاكتشافات جديدة، أي أن الإطار الحيادي الدائم الذي يمكن أن يجري في داخله البحث العقلي ليس دائماً كما جرى الظنّ. غير أنهم قالوا يجب وجود شيء مثل التغيّر «العقلاني» والمبدئي للمعنى، والآن مهمّتنا، كحرّاس وشارحين للعقلانية الطبيعية بالنسبة إلى العلماء الطبيعيين، أن نشرح المبادئ المشمولة. وكان فايرابند ذاته قانعاً بفكرة أن المعاني تتغيّر في كل مرّةٍ تتغيّر فيها ناحية الاستعمال، غير أن غير المتطرفين رأوا وجوب وجود نظرة متوسّطة بين الرأي القائل بأن «المعاني تبقى والمعتقدات تتغيّر» والرأي القائل بأن «المعاني تتغيّر عندما تتغيّر المعتقدات». وقد أدّى هذا إلى الشعور بوجوب وجود طريقة للفصل بين تغيّر المعتقدات في داخل «العلم العادي» عند كُون عن نقلة المعايير التي تحدث في «ثورة علمية». ومع التسليم بأن الفلاسفة قالوا إن وصف الكتاب المدرسي للتغير النظري هو مضلِّل، تظل الفلسفة قادرة على توفير أي شيء يحتاجه المصوِّر التاريخي للعلم. وسنعمل على اكتشاف تلك الحالات التي فيها تنتج تغيّرات المعتقد المتعاقبة شيئاً لا يكون مجرّد تغيير في المعتقد بل تغييراً في «مخطط التصوّرات»[13]. وإنها لفكرة مغرية قليلاً تلك التي تفيد أنه لا غضاضة في نسبية المعنى نفسه،

---

(13) يصنّف فريدريك سوب (Fred Suppe) هذا المشروع بوصفة محاولةً لإنشاء تحليل «*Weltanschauungen analysis*» للتغير النظري العلمي، وذلك في: Frederick Suppe, =

والموضوعية، والصدق إلى مخطط تصوّرات، مادامت هناك معايير لمعرفة متى يكون تبنّي مخطط تصوّرات جديد عقلياً وسبب ذلك. أما الآن، فقد صار الفيلسوف، حارس العقلانية، الشخص الذي يخبرك عن الزمن الذي تبدأ فيه استعمال للمعنى مختلف، وليس مجرد الشخص الذي يقول لك ما تغني. غير أن هذه المحاولة لاستبقاء الدور التقليدي للفيلسوف خابت. وكل أسباب عدم قدرة كواين على إحداها كانت، أيضاً، الأسباب لعدم قدرته على الأخرى، فقد صُوِّر الفيلسوف، منذ بدايات «التحوّل اللغوي» إنساناً يعرف التصوّرات عن طريق معرفة معاني الكلمات، لذا، فإن عمله تعدّى ما هو تجريبي، حسّي. غير أنه حالما تمّ القبول بأن «الاعتبارات التجريبية الحسّية» تحثّ على «تغيير التصوّرات» ولا تقتضيها (مثلاً تصور مختلف للسماوات أو للدولة)، فإن تقسيم العمل بين الفيلسوف والمؤرِّخ فقد

«The Search for Philosophical Understanding of Scientific Theories,» Paper = Presented at: *The Structure of Scientific Theories* (Conference), Edited with a Critical Introd. by Frederick Suppe (Urbana: University of Illinois Press, 1974), pp. 3-241,

خصوصاً وأنا أرى أن العديد من المؤلفين الذين ناقشهم سوب سيعترضون على ما يتضمنه المصطلح وعلى بعض تفاصيل العرض الذي قدمه. غير أن الخطوط العامة لمعالجة سوب لهذه الفترة الزمنية لتطور فلسفة العلم الحديثة تبدو لي صحيحة ومفيدة. وهناك وثيقة أخرى تنفع في فهم هذه الفترة هي: Glenn Pearce and Patrick Maynard, eds., *Conceptual Change*, Synthese Library (Dordrecht; Boston, MA: D. Reidel, 1973),

الذي يشتمل على بعض مقالات مفيدة جداً تختص بمسألة «تغيرّ المعنى»، وبخاصة مقالات بنكلي (Binkley)، وسلارز (Sellars)، وبوتنام (Putnam) وباريت (Barrett)، وويلسون (Wilson). أما الخط الذي أتبنّاه في هذا الفصل فهو منسجم مع مقالتي بنكلي وسلارز، غير أني أرى أن الرجلين يتطرفان في النظر إلى المسألة التي يصوغها بنكلي على النحو التالي: «كيف يجب تطبيق نظام تقييمنا المعرفيّ في سياقات المعاني المتغيرّة؟» (ص 71). وأنا لا أرى وجوداً هذا النظام ـ أي بنية للعقلانية شاملة» (ص 71). وأن نقود باريت لبوتنام لنسجم مع تلك التي قدّمها فاين (Fine) وأنا في المقالات المذكورة أدناه في الهامش رقم 26 من هذا الفصل.

معناه، ومن الأمثلة على «الاعتبارات التجريبية الحسّية»، نذكر اكتشاف وجود بقع على سطح القمر، واكتشاف أن المجالس التمثيلية (états généraux) لَن تذهب إلى البيت. وعندما قال إنسان إنه من العقلانية التخلّي عن مخطّط التصوّرات الأرسطي كنتيجة لهذا الاكتشاف أو ذاك، فإن «تغير المعنى» أو «انتقال مخطط التصوّرات» لا يعني أكثر من «انتقال معتقدات مركزية، بخاصة». ويستطيع المؤرخ أن يجعل الانتقال من المخطط القديم إلى الجديد معقولاً، ويجعل الإنسان يرى سبب انتقال المرء من الواحد إلى الآخر، إذا كان أحد مفكّري ذلك الزمن، فليس بإمكان الفيلسوف أن يضيف إلى ما فعل المؤرخ لكي يبيّن أن هذا المسار المفهوم والمقبول هو «عقلاني». وغير ما دعاه فايرابند «ثبات المعنى»، لا توجد طريقة خاصة لـ «تحليل معنى» يمكن أن يطبقها الفيلسوف، ذلك لأن «ثبات المعنى» هو ببساطة الطريقة اللغوية لصياغة رأي كَنْت الذي يقول إنه لكي يكون البحث عقلياً، لابد من أن يُدار ضمن إطار ثابت ومعروف بصورة قَبْليّة، أي مخطط يقيّد المحتوى التجريبي الحسّي، ويوضح ما هو العمل العقلي الذي يجب القيام به بأيّ محتوى تجريبي، يظهر معه. وحالما تصبح المخططات وقتيّةً، فإن التمييز بين المخطط والمحتوى ذاته يتعرّض للخطر ومعه فكرة كَنْت عن الفلسفة بأنها ممكنة بمعرفتنا القَبْليّة بمساهمتنا الخاصة في البحث (أي العنصر التخطيطي، الصوري، مثلاً «اللغة»).

3 ـ المذهب المثالي

لقد توصّل الفلاسفة إلى أن يدركوا وبسرعة معقولة أن البحث عن معيار لتغيّر المعنى هو بمثابة مصيبة تحلّ بفكرة الفلسفة بوصفها تحليلاً للمعاني، مثل فكرة الحق بالثورة، هي بالنسبة إلى الفلسفة

السياسية درس للسيادة. لذا، فقد أدركوا أن فايرابند قد أخطأ في صياغة فكرته الخاصة عندما تكلم عن «تغيّر المعنى». وهذا النقد صاغه بوتنام أفضل صياغة في ما يلي:

لا يستطيع فايرابند أن يهرب من الصعوبات التي شوشت الفلاسفة الوضعيين... ولكي نرى أن تلك هي حاله، نكتفي بالتذكّر بأن فايرابند رأى أن معنى المصطلح يعتمد على كل النظرية التي تحتويه.

... يمكن للإنسان أن يتبنّى الخط الراديكالي الذي يفيد بأن **أيّ** تغيير في النظرية هو تغيير في معاني المفردات... غير أنني أتوقّع ألاّ يتّخذ فايرابند هذا الخط. لأن القول إن أيّ تغيير في معتقداتنا التجريبية الحسّية حول Xs سيكون تخلّياً عن التمييز بين مسائل المعنى ومسائل الواقع. والقول: إن قواعد المعنى في اللغة الإنجليزية لا يمكن تمييزها عن معتقدات الناطقين باللغة الإنجليزية سيكون رَمْياً لفكرة القاعدة الدلالية في اللغة الإنجليزية... وسيختفي كل مظهر للإحساس إذا اتّخذ فايرابند هذا المسار، لأن «الإحساس»، هنا، يعتمد على المراوحة بين مفهوم لااعتيادي للمعنى ومفهوم اعتيادي[14].

وقد أدّى تقدير هذه النقطة بالفلاسفة إلى مرحلة ثانية من الجدل حول علاقتنا بنظريات الأجداد والثقافات الدخيلة الغريبة. وقد تمّ الإدراك أنه إذا كان الإنسان من أتباع كواين، وعلى نحو قويّ، لجهة موقفه من فكرة «المعنى»، فلن يكون «مريداً» أن يطرح السؤال «هل يعنون الشيء ذاته بـ «ــــــ؟». إذن، علامَ كل هذه الضجة؟

(14) انظر: Putnam, *Mind, Language, and Reality*, pp. 124-125.

المفترض أن تكون حول كيف نستطيع أن نعيّن قيم صدق للجمل المختلفة، فنحن نريد أن نعرف ما نقول، فهل نقول: «قال أرسطو أشياء كاذبة عن الحركة في معظم ما قال»، أو «أرسطو قال أشياء صادقة عما دعاه **هو** «حركة»، لكننا لا نعتقد بوجود أي شيء كهذا». وعلاوةً على ذلك، نريد أن نقول في بعض الحالات: «هنا كان أرسطو أحمق، حتى في تناول مصطلحاته»، وفي حالات أخرى: «لدينا هنا جملة سوف تكون صادقةً، إذا كان يوجد (أي شيء) في فيزياء أرسطو ـ للأسف هو غير موجود ـ يشير إلى شيء غير موجود، فهو كاذب». أو لوضع المسألة بطريقة أخرى، نريد أن نميّز بين الجمل الكاذبة عند أرسطو التي هي نتيجة عدم وجود ما يتحدّث عنه، وتلك الجمل الناتجة من إساءة استعماله جهازه النظري الخاص، تماماً مثلما نريد أن نميّز بين كذب الجملة «هولمز (Holmes) عاش في شارع بايكر (Baker)» وكذب الجملة «هولمز كان متزوجاً». وإنشاؤنا التمييز بين أسئلة داخلية (حيث الأجوبة موجودة في داخل الثقافة، أو النظرية، أو القصة، أو اللعبة) وأسئلة خارجية (أجوبتها تكون إمّا في ثقافة ننتمي إليها، أو نظرية نقبلها، أو قصة نصدّقها، أو لعبة تلعبها) يمكننا من أن نتعايش مع فكرة «المرجع»، ونتخطّى فكرة «المعنى». «فالمعنى» لا يبدو مهماً إلاّ لأنه يوفّر طريقةً لتحديد شيء في العالم، يمكننا بعده أن نقرِّر فيما إذا كان مثل أو ليس مثل شيء ما تؤيده ثقافتنا، أو نظريتنا، أو قصتنا، أو لعبتنا، فحالما نتخلّى عن فكرة المعنى، فإننا نتخلّى أيضاً عن فكرة المرجع كما يحدده المعنى (نعني «الصفات المحدِّدة» للكلمة المشيرة إلى مرجع الكلمة).

اعتقد الفلاسفة أن الحاجة لتعيين أشياء من غير عون من التعاريف، والماهيّات، ومعاني الكلمات تستدعي «نظرية مرجع» لا

تستعمل آلية فريجه التي شك بها كواين. هذه الدعوة إلى نظرية مرجع استوعبها طلب فلسفة علم «واقعية» تعيد الفكرة السابقة لكَنْت وفايرابند، التي تفيد أن البحث العلمي يتقدَّم مع تزايد المعرفة بالأشياء ذاتها[15]. ولم يكن في الأمر إنكار من قِبَل كُون أو فايرابند، وإنما الإفادة عن أن وجهتي نظرهما عن عدم إمكانية مقارنة النظريات البدائل أفادتا أن فكرتي «الصدق» و«المرجع» الوحيدتين اللتين نفهمهما هما المنسوبتان إلى «مخطط تصوّرات»، فإذا لم يكن هناك ضرورة لوجود لغة ملاحظة واحدة مشتركة بين جميع النظريات البدائل، كما رأى فايرابند وكُون «وقدّم كواين وسلارز أسباباً إضافيةً للاعتقاد بذلك»، فإن فكرة التجريبي الحسّي عن أن الإنسان يستطيع دائماً أن يقدّم تعاريف عملانية للمصطلحات النظرية يجب إسقاطها، فهجوم كواين على العقيدة الجامدة الأولى جعل فكرة «التعريف» موضع ارتياب، وهجومه الكلّي على العقيدة الجامدة الثانية مضافاً إليه رأي سلارز أن «المعطى الحسّي» هو مسألة تهذيب، جعل فكرة «التعريف العملاني» موضع ارتياب مضاعف. وكانت النتائج المتضمنة واللااختزالية في كل هذا الجدل المنازع والمضاد للمذهب التجريبي الحسّي، كما لو أن شيئاً بدا مثل المذهب المثالث قد ابتدأ يصير محترماً فكرياً. وبدا من الممكن القول إن السؤال عما هو الواقعي أو الصادق لا يُبَتُّ بمعزل عن إطار تصوّرات، وهذا بدوره بدا يوحي بأن لا شيء يوجد واقعياً ويكون منفكّاً عن مثل هذه الأطر[16]. لذا،

---

(15) المصدر نفسه، ص 196 وما بعدها.

(16) وهذه الفكرة خطرت، فعلياً، عند **نقّاد** كواين وكون، اللذين انقضّا بعدئذٍ عليها واصفينها برهاناً بالخُلْف *Reductio*. انظر: Suppe, «The Search for Philosophical Understanding of Scientific Theories,» p. 151,

حيث يقول: «... إذا كان العلم ينظر إلى العالم، دائماً، عبر مصفوفة نظام... أفلا تكون النتيجة أن كُون التزم بشكل من المذهب المثالي المضاد للمذهب التجريبي ـ الحسّي؟» أما =

فإن فكرة أننا «نستطيع» أن نجد مصفوفة بحث عامة (أي شيئاً يطال كل «أطر التصوّرات» الفعلية والممكنة) كانت فكرة جذّابة جداً للذين شعروا بوجوب وجود «شيء» صادق يختص بفكرة أشكال تمثيل الطبيعة المتزايد الصحة السابقة لكواين وكُون والموجودة في المرآة.

والواقع هو أن هذه الجَلبَة الدائرة حول «المذهب المثالي» هي من نوع السمك الأحمر من جنس السردين. ذلك، لأن القول «وبصورة غير معقولة» أننا نضع أشياء بواسطة استعمال الكلمات هو شيء، وشيء آخر مختلف تماماً أن نقول، إننا لا نعرف كيف نجد طريقة لوصف مصفوفة دائمة تشمل البحث الماضي والمستقبلي في الطبيعة إلا بمفرداتنا الخاصة، وبذلك نقترف أغلوطة الحلقة المفرغة ضد «مخططات التصوّرات البديلة». والأغلب هو أن لا أحد يرغب في القول الأول. أما القول الثاني، فهو بعد فصله عن الخطاب الكلامي المخيف الدائر حول «خسران التماسّ مع العالم»، مجرد طريقة في الكلام عن أن وجهات نظرنا الحالية عن الطبيعة هي دليلنا الوحيد في كلامنا عن العلاقة بين الطبيعة ومفرداتنا. والقول إن علينا أن نعيِّن مراجع للمفردات وقيم صدق للجمل في ضوء أفضل أفكارنا عما يوجد في العالم هو نوع من التفاهة. والقول إن الصدق والمرجع

= إسرائيل شيفلير (Israel Scheffler) فيذكر تهمة المذهب المثالي في الفصل الأول من كتابه، انظر: Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967),

بعد أن نتخلّى عن فكرة لويس (C. I. Lewis) عن المعطى ومعظم أساطير المذهب التجريبي ـ الحسّي التي نوقشت في الفصل الرابع، يمكننا أن نسيطر على النظرية بواسطة الملاحظة «على صورة سيطرة بواسطة معتقدات أقل مدعاة للنزاع الجدلي على معتقدات أكثر مدعاة للجدل» (ص 39) ويبدو رأي شيفلير المفيد «أننا، وببساطة، لدينا تفريع ثنائي في فكرة أن الملاحظة يجب أن تكون إمّا مجابهة محضة مع معطى غير متحدِّد، أو أنها ملوّثة فكرياً، مما يوجب أن يحوّل منطقاً دائرياً أي اختبار لفرضية بالملاحظات»، أنه ما أراد كون ذاته قوله عن المسألة. وكما أشار إليّ مايكل وليامز، لم يكن كون معنياً بالمذهب الريبي، معه أو ضده، لكن الفلاسفة قرأوه دائماً كما لو أنه يقدّم حججاً ريبيّة.

هما «نسبيّان لمخطط تصوّرات» يبدو كما لو أنه يقول شيئاً أكثر من هذا، لكنه خلاف ذلك، مادام «مخطط تصوّراتنا» يُعتبر ببساطة مرجعاً لما نعتقد به الآن، نعني مجموعة وجهات النظر التي تؤلِّف ثقافتنا الراهنة. وهذا ما تسمح أي مناقشة قدمها كواين، أو سلارز، أو كُون، أو فايرابند للإنسان أن يفهم ما يعنيه تعبير «مخطط تصوّرات». وعلى كل حال، نجد أن بوتنام، وبعد أن أزال جزءاً من الخلط الذي خلقه كلام فايرابند عن تغيّر المعنى، استأنف فتعامل، لسوء الخط، مع الفرق بينه وبين فايرابند كاختلاف بين نظرية «مثالية» ونظرية «واقعية» في المعنى، وليس كاختلاف بين النظر إلى فكرة «المعنى» نظرة جدّية وهجرانها.

ورؤيتة كيف تطوّرت هذه المسألة المزيّفة تكون بفهم المرحلة النهائية لتطور «نظرية المرجع» انطلاقاً مما يُدعى مسألة تغيّر التصورات، فهذا بوتنام، مثلاً، يقول:

الخطأ في النظرية الوضعية المتعلقة بالعلم يتمثّل في أنها مشادة على نظرية مثالية للعالم أو تميل إلى المثالية، وأن تلك النظرة لا تطابق الواقع. وعلى كل حال، فإن العنصر المثالي في المذهب الوضعي المعاصر يدخل عبر نظرية المعنى، لذا، فإن جزءاً من أي نقدٍ واقعي للمذهب الوضعي لابد له من أن يشتمل على مخطط نظرية منافسة، هذا على الأقل[17].

وعنى بوتنام بتعبير «نظرة إلى العالم تميل إلى المثالية» بصورة تقريبية النظرةَ التي «تعتبر أو تميل إلى اعتبار «الوقائع الصَلْدة» مجرّد وقائع تتعلق بخبرات فعلية أو ممكنة، وكل كلام آخر إلاّ كلاماً مشتقاً

(17) Putnam, Ibid., p. 207.

يدور حول خبرات فعلية أو ممكنة». لذا، فهو يعامل رغبة المذهب الوضعي في التعاريف العملانية كرغبة مبعثها فلسفة باركلي لتجنّب أسئلة حول العلاقة بين الخبرة وواقع مستقلّ، وليس الحاجة إلى ضمان وجود تمييز بين ما هو تحليلي وما هو تركيبي وبالتالي ضمان وجود إطار ثابت للبحث. وأنا أرى أن هذا خطأ من الوجهة التاريخية، لكنه ليس بذي أهمية. أما المهمّ فهو إصرار بوتنام على أن «الفيلسوف الوضعي اليوم ليس من حقّه أن يقبل النظرية والممارسة العلميتين أكثر مما كان لباركلي، نعني أن قصته لا تقدم سبباً للتفكير بأن النظرية العلمية صادقة أو أن الممارسة العلمية تميل إلى اكتشاف الصدق» (ص 209)، فبوتنام يرى أن الفلاسفة يملكون «حدوساً قوية ضد الواقعية أو حدوساً واقعية قوية»، وهذا ما يقول:

... المضاد للواقعية لا يعتبر نظريتنا ونظرية أرخميدس وصفَيْن صحيحَيْن تقريبيَّيْن لمنطقة ثابتة من الكائنات المستقلة عن النظرية، وهو يميل إلى الشك بفكرة «التقاطع» في العلم، فهو لا يرى أن نظريتنا هي وصف «أفضل» للكائنات «ذاتها» التي وصفها أرخميدس. غير أنه إذا كانت نظريتنا هي «مجرد» نظريتنا، فإن استعمالنا لها في وصف ما إذا كان X يقع في ماصَدَق $\chi\rho\upsilon\sigma$ós (Extension) أو لا يقع هو اعتباطيّ مثل استعمال نظرية الإنسان النياندرتالي لتقرير ما إذا X هي في ماصَدَق $\chi\rho\upsilon\sigma$ós أو لا، فالنظرية الوحيدة التي لا يكون استعمالها اعتباطياً هي نظرية المتكلم ذاته.

والمشكلة هي أن «الصدق»، بالنسبة إلى المضادّ القوي للواقعية، لا معنى له سوى أنه فكرة ضمن النظرية...، فيمكن للمضاد للواقعية أن يستعمل الصدق بطريقة نظرية ضمنية بمعنى «نظرية زائدة»، لكن فكرتي الصدق والمرجع ليستا في متناوله «بطريقة خارجية إضافية». غير أن «الماصَدق مرتبط بفكرة الصدق».

وماصَدَق الكلمة هو **ما** تصدق الكلمة عليه، فبدلاً من أن يحاول المضاد للواقعية استبقاء فكرة الماصَدَق عبر مذهب عملانيّ غير مناسب، عليه أن يرفض فكرة الماصَدَق كما فعل بفكرة الصدق «في كل معنى خارجي إضافي»، فيمكنه أن يفعل مثل ديوي، على سبيل المثال، بأن يتكئ على فكرة «التأكيد المجاز» (Warranted Assertibility) عوضاً عن الصدق... عندئذٍ، يمكنه أن يقول، إن الجملة «X ذَهَب» (χρυσός) كانت مؤكدة بصورة مجازة في زمن أرخميدس، وليست مؤكدة بصورة مجازة اليوم... لكن التأكيد بأن X كانت في ماصَدَق χρυσός يرفض باعتباره لغواً، مثلما كان التأكيد «X ذهب (χρυσός)» صادقاً (ص 236).

من الصعب إيجاد فيلسوف ينطبق عليه معيار بوتنام الخاص «بالمضاد للواقعية». وكان كُون، ومن وقت لآخر، يلمح إلى أنه وجد فكرة «أفضل» وصف للكائنات ذاتها» قابلةً للاعتراض، غير أن معظم الفلاسفة الذين تأثّروا بنقوده ضد فلسفة العلم الوضعية رأوا أن لا حاجة إلى الذهاب بعيداً في النقد. يضاف إلى ذلك، أن الفلاسفة الذين يشكّون بفكرة نظرية روابط بين الكلمات والعالم، والذين هم مثل سلارز، ميّالون إلى نسبيّة «صادق» إلى أطر من التصوّرات، هم مع ذلك لا يصفون إطلاقاً أيّاً من التأكيدات التي يرى بوتنام أن عليهم أن يدعوها لغواً، بأنها لغوٌ عديم المعنى. وسلارز يودّ أن يؤوّل جملة «مجازة مؤكّدة في إطار تصوّراتنا لكنه ليس صادقاً»، بوصفها إرجاعاً ضمنياً إلى إطارٍ آخر من التصوّرات، بما لم يبتدع، لا تكون فيه الجملة المعنيّة من النوع المؤكَّد المجاز. أما الفلاسفة مثل جيمس، وديوي، وستراوسون، فقد شكّوا «بنظرية الصدق التي تقول بالتقابل»، ومع ذلك، لم يتعاطفوا مع الفكرة التي تقول أن الطبيعة طيّعة للفكر، أو مع الاستدلال من «لا يقدر الإنسان أن يعطي

وصفاً لشيء يكون مستقلاً عن النظرية» إلى «لا يوجد أشياء مستقلة عن النظرية». وكما جرت العادة في المجادلات بين «المثاليين» و«الواقعيين» يرغب كل فريق أن يتحمّل الآخر عبء البرهان، فمن يُسمّى مثالياً يزعم أنه قادرٌ على أن يعطي معنى مقنعاً لكل ما هو إدراك عام، وحتى فلسفة اللغة، ينبغي أن تقول، وأن تسأل عما يستطيع أن يضيفه الواقعي. والواقعي يصرّ على أن وجهة نظر المثالي لها نتائج مضادة للحدس لا تحميها منها سوى نظرية علاقة تدعى «التقابل بين الفكر»، أو «الكلمات» و«العالم».

أما بوتنام فله مناقشة ذات خطوط ثلاثة، كل واحد منها مصمّم لكي يبيّن أن مسألة مهمة توجد بين الواقعي ومنازعه، وأن الواقعي محق. **وأول هذه الخطوط** حجّة ضد ترجمة «صادق» بأنها تعني «مؤكد بطريقة مجازة»، أو أن فكرة «ناعمة» لها علاقة بعلاقات التسويغ. ويفترض في هذا أن يبيّن أن هناك نظريّة واحدة فقط عن العلاقات بين الكلمات والعالم يمكن أن تقدم ترجمة مرضية. **والخط الثاني** حجّة خلاصتها القول بأن نوعاً معيناً من الوقائع السوسيولوجية يحتاج إلى شرح، لا يمكن شرحه إلاّ على أسس واقعية، مثل إمكانية الاعتماد على طرق البحث العلمي المعروفة، أو فائدة لغتنا كأداة تلائم العالم. أما **الخط الثالث** فهو حجّة لا يقدر على تحاشيها إلاّ الواقعي بالاستدلال من الجملة المقدمة «كثير من مفردات علوم الماضي ليس لها إرجاع»، إلى الجملة النتيجة «من المحتمل وبصورة قوية عدم وجود مصطلح استعمله العلماء له إرجاع»، وهي نتيجة يجدها الواقعي قابلةً للاعتراض[18]. وأعتقد أن الحجة الثالثة وحدها

(18) Hilary Putnam, «What Is «Realism»?,» *Proceedings of the Aristotelian* = *Society*, vol. 76 (1976), p. 194,

تتعلق بمنازع في الحياة الواقعية. وسيتألف درسي لهذه الحجّة مناقشات المرجع، والصدق، والنسبية في الأقسام الثلاثة التالية. أما في بقية هذا الجزء، سأحاول أن أقدّم نقداً كافياً لحجّتي بوتنام الأولى والثانية، لكي أبيّن فقط لماذا تحتاج الحجّة الثالثة أن ينظر إليها نظرةً جدّية.

يزعم بوتنام أن لا فكرة مثل «المؤكَّد المجاز» ولها صفات الإعراب ذاتها مثل «صادق»، مسوَّغة تسويغاً كاملاً. غير أنه ليس واضحاً أن لها علاقة برأي أيّ فيلسوف، فالفلاسفة الذين يرون أن «صادق» تعني «المؤكَّد المجاز» هم إمّا (أ) ينسبون فكرة الصدق إلى اللغة، أو النظرية، أو مرحلة البحث، أو مخطط تصوّرات، أو (ب) يشرحون بالقول إننا لا نحتاج لفكرة «صادق» حالما نملك فكرة «المؤكَّد المجاز». وبكلمات أخرى، هم يقترحون إما مراجعة تتناول استعمالنا العادي لكلمة «صادق» أو التخلّي عن المصطلح كلياً. ويلاحظ بوتنام قائلاً: إن الحجج ضد أفكار، مثل تحليلات «صادق»، هي سهلة كسهولة حجج مور (Moore) المضادة لمحاولات تعريف كلمة «خير»، ولذات السبب، فالجمل «صادق لكنه غير مؤكدً مجاز» لها معنى مقبول، مثل «خير لكنه لا يؤدي إلى السعادة الأعظم»، أو «خير لكنه غير مقبول من الثقافات، جميعها إلى الآن»، فالفلاسفة المعنيوّن بأخبارنا (خلافاً لتارسكي ودايفدسون) شيئاً عن الصدق يشرح نجاح بحثنا عن الصدق أو يوافق عليه، هم مثل الفلاسفة الذين يريدون أن يخبرونا عن كلمة «خير» أكثر من أنها

= وقد أعيدت طباعتها مع تغييرات بوصفها محاضرة II ومحاضرة III في كتابه، انظر: Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1978), وهو كتاب ظهر بعد كتابة هذا الفصل.

تعني امتداح شيء يشرح التقدم الأخلاقي أو يوافق عليه. غير أن هناك القليل من هذا النوع يمكن أن يُقال. وباستخدامنا «المماثلة» مع «الفلسفة الأخلاقية» مجدّداً نقول: إن فهمنا سبب عدم إمكانية تعريف كلمة «جيّد» أو كيف تستعمل لا يساعدنا على توضيح أن «العمل الصالح» هو الذي يماثل صورة الخير، أو القانون الأخلاقي. وكذلك لا معنى لإخبارنا أن الجمل «القضايا» الصادقة لها ما يقابلها في واقع العالم(19).

ويكون الموقف الملائم «لمضاد الواقعية» هو أن يسلّم بأن لا شيء يفسّر «الصدق المستقل عن النظرية» تماماً مثل عدم وجود شيء يفسّر «الخير اللاذرائعي» أو «الجمال المعطّل»، وتحويل عبء البرهان وإعادته إلى بوتنام. وطريقة إعادته تكون بالسؤال: «ماذا نخسر لو لم يكن عندنا فكرة عن الصدق مستقلة عن النظرية ولاتاريخية؟». وهذا السؤال معقول مثل السؤال: «ماذا نكسب عندما يعلّمنا سقراط أن نستعمل كلمة «جيّد»، والطريقة نفسها التي يكون فيها معنى للجمل: «سيئ لي، ومع ذلك خير»، و«سيئ لأثينا، ومع ذلك خير»، وحتى «مكروه من الآلهة ومع ذلك جيد؟». أن يكون لدينا مثل فكرة الصدق وفكرة الخير، وهما فكرتان متحررتان من مسائل التسويغ، أمرٌ أكيد. كذلك لا يمكن الشك بأن فكرة الصدق

(19) انظر: Nelson Goodman, «The Way the World Is,» in: Nelson Goodman, *Problems and Projects* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), pp. 24-32 esp. 31,

حيث يقول: «هناك نواح كثيرة للعالم، وكل وصف صادق يمسك بواحدة منها». ويبدو لي أن الذي طوّر نقطة غودمان بصورة أفضل كان دايفدسون، انظر: Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme,»

وكذلك في: Davidson, «Mental Events,» الذي نوقش في الفصل الرابع، الجزء الخامس أعلاه.

هذه لها صفات معينة لا يمكن أن تملكها أي فكرة عن إمكانية التأكد أو التسويغ «لنذكر بعضاً منها ذكره بوتنام: إذا كانت قضية صادقة، كذلك ستكون نتائجها المنطقية، وإذا كانت قضيتان صادقتين، كذلك سيكون جمعهما، وإذا كانت قضية صادقةً الآن فهي صادقة دائماً». هذه الفكرة قد لا تكون أقدم من زمن سقراط وأرسطو حيث كانت «النتائج المنطقية» قبلهما غير معقولة. غير أنه مهما كان الأصل، فإن الواقعة التي تفيد بأننا نملك مثل هذه الفكرة لا تُعَدَّ في ذاتها ضماناً لوجود فلسفة تبعث على الاهتمام حولها. وواقع الحال أن معظم ما يدخل في مناقشة «الصدق» في كتب الفلسفة، يدور حول التسويغ تماماً، مثل معظم ما يدخل في مناقشة «الخير» يدور حول اللذّة والألم. وقد يكون ثمن التمييز الحادّ بين ما هو ترانسندنتالي ونظائره في الإدراك العام تَرْكُ الإنسان بلا مادة لبناء نظرية، وبلا مسائل لحلّها.

وعلى كل حال، كان بوتنام واضحاً جداً في رأيه بوجود مسائل تقتضي حلولاً، والتي لا علاقة لها بالتسويغ. وقد كانت الحجّة الثانية التي أشرت إليها جواباً مباشراً على السؤال «لأجل ماذا نحتاج فكرة الصدق المضادة للتسويغ؟». وجواب بوتنام كان أننا نحتاجها لشرح إمكانية الاعتماد على إجراءاتنا البحثية وبصورة أكثر تحديديّةً، نحتاجها لكي نشرح واقعة «التقاطع» في العلم، أي أن النظريات القديمة الرديئة، والتي وصلت إلى زماننا، هي مع ذلك تقدّم مقاربات لنظرياتنا الحالية أفضل وأفضل[20]. والاعتراض الواضح على هذه النقطة الابتدائية تَتمثّلُ في أن هذا «التقاطع» هو صناعة تصويرية،

---

(20) انظر: Hilary Putnam, «Reference and Understanding,» in: Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, pp. 97-119,
وأنا مدين بمعرفتي بهذه المقالة لنسخة من المقالة زوّدني بها الأستاذ بوتنام، قبل طباعتها.

تاريخية لا مفرّ منها، فالذي يبدو واضحاً هو وجود طريقة طبيعية دائمة لسرد قصة التتابع النظري (أو تعاقب الأديان أو أشكال الحكومات) تظهر من سبقونا متقدّمين تدريجياً، ولو بالقفز، إلى حيث نحن الآن. وليس هناك من سب للتفكير بأن المضاد للواقعية ينقصه قصة يسردها عن الآثار العلّيّة للأشياء التي تتحدث عنها نظريتنا الحالية، على أجدادنا. كما يمكن بوتنام أن يصف كيف ساعدت هذه الأشياء على وضع أوصاف عنها مسوَّغة لكنها كاذبة، متبوعة بأوصاف مسوّغة مثلها، وغير متّسقة وأفضل قليلاً. . . وهكذا، وصولاً إلى يومنا ذاته. وعلى كل حال، إذا نُظِرَ إلى «التقاطع» على أنه واقعة تتعلق بنتائج اختبارات نظريات جديدة، وليس كواقعة عن تاريخ الأنظمة المعرفية، فإن الواقعي سيبدو في وضع أفضل للاستفادة من هذه الواقعة. ويؤوّل بويد (Boyd) الذي تعاون مع بوتنام في تطوير هذا الخط من المناقشة البرهانية، فكرة «التقاطع» بقوله إنها إمكانية الاعتماد الخاصة بمبدأ، كما يجب أن يبحث، في ضوء المعرفة النظرية المتوفرة، وتحت أي ظروف يمكن لمزاعم النظرية العلّية أن تكون خاطئة بصورة مقبولة، إمّا لأن آليّات علّية بديلة ومقبولة في ضوء المعرفة الموجودة قد تكون عاملةً عوضاً عن تلك التي أشارت إليها النظرية، أو لأن آليّات علّية من نوع ما ومعرفة سابقاً يمكن توقع تدخلها، توقعاً مقبولاً، في تلك التي تتطلبها النظرية بطرق لا تتوقعها النظرية[21]. من الصعب تخيّل أي إنسان يرى استثناءً لهذا المبدأ، لذا، فإن الموضوع لا يكتمل إلاّ عندما زعم بويد أننا لا نستطيع أن نصف هذا المبدأ مؤدّياً إلى نتائج مفيدة إلاّ «على أساس فهم واقعي للنظريات المكملة ذات الصلة»، يقول:

---

(21) انظر: Richard N. Boyd, «Realism, Underdetermination and a Causal Theory of Evidence,» *Nous*, vol. 7 (1973), p. 11.

لنفترض أنك دائماً «تخمِّن» أين تكون النظريات مخطئة تجريبياً، وفي أكثر الاحتمالات، وذلك، بالسؤال عن أين تكون كاذبة، وفي أكثر الاحتمالات، كأوصاف لعلاقات علّية، وذلك في ضوء الافتراض أن القوانين المقبولة حالياً تمثل معرفة علّية محتملة. ولفترض أن إجراءَك التخميني ينجح، أي أن النظريات تخطئ في أكثر الاحتمالات (تعطي تنبؤات تجريبية كاذبة)، تماماً حيثما توقعها الواقعي. . .، فما هو الشرح الممكن غير شرح المذهب الواقعي العلمي؟ ومما لا شك فيه أنه **ليس** مجرد نتيجة للتقاليد العلمية المتبنّاة اصطلاحياً أو عشوائياً. . . والتجريبي الحسّي يرى، أنه ما لم يكن العالم مصاغاً في قالب أعرافنا الاصطلاحية، فليس هناك من سبيل لأن تكون فكرة إمكانية الاعتماد على هذا المبدأ مجرد مسألة عرف اصطلاحي (ص 12).

وهنا يخلط بويد معنى أن يكون الإجراء ممكناً الاعتماد عليه في اختبار مستقل «كما هي موازين الحرارة مؤشرات معتمدة عن سوء الحالة في الخارج»، بمعنى أن يكون الإجراء ممكناً الاعتماد عليه لأننا لا نتخيل وجود بديل، ففحص النظريات الجديدة بالنظريات القديمة ليس إجراءً اختيارياً، فأنّى لنا أن نفحصها بطريقة أخرى؟ فالواقعة التي تفيد بأن النظريات الجديدة هي غالباً ما تخطئ تماماً حيثما تحدّد النظريات القديمة ليس شيئاً يقتضي شرحاً، فالشرح مطلوبٌ إذا كانت خاطئةً في موضع آخر. ويمكننا فقط أن نجعل «اللاواقعي» يبدو في حالة من الضياع في شرحه علاقة النظريات القديمة بالنظريات الجديدة الفاحصة، إذا اعتبرنا أن هذه الحجّة الواهية تفيد بأن النظريات الجديدة تصل إلينا مجهّزةً تجهيزاً كاملاً بلغات ملاحظة جديدة على حدّ سواء، وإجراءات فاحصة، ومبادئ تنظيمية خاصة بها. غير أن «النظرية الجديدة» هي، وببساطة، تغيير

طفيف في شبكة من المعتقدات واسعة. وصدقها يتمثّل في معظمه، كما قال جيمس، في قدرتها على أن تقوم «بوظيفة زواج» بين مخزون الصدق القديم و«المشكلة» التي أوحت بها في المقام الأول. وليس إلاّ أفكار فايرابند التي تقول: إن علينا أن نمنح النظرية الجديدة الحصانةَ فلا نمتحنها على أساس نتائج نظرية قديمة. ولا علاقة لهذه الأفكار بمسألة ما إذا كنا بحاجة لفكرة «الصدق» بالإضافة إلى فكرة «إمكانية التأكيد المجاز».

4 ـ المرجع

ولكي نبيّن أننا نحتاج **فعلياً** إلى مثل هذه الفكرة، علينا أن نتحوّل إلى حجّة بوتنام الثالثة التي تتمثّل فضيلتها في أنها تقدم لنا إنساناً «مضاداً للواقعية» أكثر مقبوليّةً من أولئك الذين ناقشناهم حتى الآن. وتدور هذه الحجّة حول ما يدعوه بوتنام الحاجة لإحباط «الميتا ـ استقراء» الذي ينتهي إلى القول «بعدم وجود مصطلح نظري يشير، إطلاقاً»[22]، فماذا لو قبلنا نظرية تبدو فيها الإلكترونات مثل الفلوجيستون (Phlogiston)؟

فلابد عندئذ من أن نقول إن الإلكترونات غير موجودة وجوداً واقعياً. وماذا لو استمر هذا في الحدوث؟ وماذا لو أن جميع الكائنات النظرية التي يسلِّم بوجودها جيل من الأجيال (مثل الجزئيات، والجينات... إلخ)، وأيضاً الإلكترونات، اعتبرها العلم اللاحق «غير موجودة»؟ طبعاً، هذه صورة من صور «الحجّة من الخطأ» القديمة عند الريبيين، وأنّى لك أن تعرف أنك لست على

(22) انظر: Putnam, «What Is «Realism»?,» p. 194.

خطأ الآن؟ غير أن صورة الحجّة من الخطأ هي الهمّ الخطير عند الكثير من الناس اليوم، وليس مجرد «الشك الفلسفي».

وأحد أسباب كون هذا مدعاةً لقلق جدّي يتمثّل في أن الميتا ـ استقراء التالي يصبح في نهاية المطاف مفروضاً، وهو: «تماماً كما أنه لا يوجد مصطلح جرى استعماله في العلم لأكثر من خمسين سنة ماضية» (أو أي مدة، أشار إلى مرجع، كذلك، ما من مصطلح مستعمل الآن يشير إلى مرجع).

«ربما، باستثناء مفردات الملاحظة، إذا وجدت» (ص 183 ـ 184). ويقول بوتنام، إن دحض هذه الميتا ـ إستقراءات هو «أمنية واضحة لنظرية المرجع». وهذا محيِّرٌ لسببين: **الأول** هو أنه ليس من الواضح أن وجهة النظر الفلسفية يمكنها أن تبيّن أن التغيّر الثوري في العلم قد وصل إلى نهايته، أي أن موقفنا بالنسبة إلى خلفائنا لن يكون كموقف أجدادنا البدائيين الذين كانوا يعتقدون بوجود أرواح في الأشياء بالنسبة إلينا، فأنّى لنا أن نقف خارج ثقافتنا الخاصة وتقييم مكانها بالنسبة إلى غاية البحث؟ **وثانياً**، وحتى لو وجد مثل وجهة النظر الفلسفية هذه، فليس من الواضح كيف يمكن لنظرية المرجع أن توفِّرها. ولنفرض أننا نملك حدوساً حاسمة عن الجواب على مثل هذه الأسئلة: «إذا لم يقم جونز بالأفعال القوية المنسوبة إليه، لكن سميث ـ غير المعروف سابقاً في التاريخ ـ قام بمعظمها، فهل جونز يشير إلى جونز أو إلى سميث؟». وبشكل أقل مقبوليةً، لنفترض أن حدوسنا المتعلقة بمثل هذه الحالات الملغّزة المماثلة لهذه الحالة هي من الثبات ما يكفي أن يؤدي بنا إلى نظرية عامة تنبئنا، ومن غير اللجوء إلى الحدس، أننا ودالتون نشير مُرجِعِين المصطلح «جزيء» إلى الأشياء نفسها، بينما «السائل الحراري» لم يستخدم أبداً للإشارة

إلى حركة الجزئيات[23]. وقد يدفع مثل مقدِّمات الميتا ـ استقراء المقترح بعيداً إلى الماضي، لأننا الآن قد يكون علينا أن نرجع إلى الوراء خمسة آلاف سنة وليس خمسين سنة إلى علم ليس لمصطلحاته النظرية إشارات لمرجعية. غير أن هذا لا يكفي لإرضاء الريبيّ الذي طوّر قلقاً جدّياً حول وضعيّة علمنا نسبةً إلى حضارة المستقبل المجرّاتية السماوية مثلاً، فمثل هذا الريبي لا يرضيه سوى نظرية مرجع تبيّن أن العلماء، في كل العصور والأمكنة، كانوا يُرجعون إلى نفس الأشياء، وبذلك يجرّدون الميتا ـ استقراء المدروس من أي مقدِّمات تثير الاهتمام.

والآن نقول: إننا بمعنى واحد واضح، وسابق لأي نظرية، نعرف جيداً أنهم كانوا يشيرون إلى الأشياء ذاتها. لقد كانوا يحاولون أن يكونوا على مستوى مجابهة صعوبات العالم ذاته، وهم أشاروا إليه بالرغم من أن ذلك كان يحصل بأوصاف عقيمة وغبيّة في معظم الأحيان. واكتشافنا، كنتيجة للثورة العلمية التالية، أن لا وجود لجينات، وجزئيات، وإلكترونات... إلخ، وأن الموجود لا سواه هو نتوءات مكانية، زمانية، أو أفكار تنويم معناطيسي لدى علماء التنويم المغناطيسي المعتمد على المجرّات السماوية الذين استغلوا علماءنا منذ زمن غاليليو، كل ذلك لن يقطع تماسّنا مع العالم أو مع أجدادنا. وذلك، لأننا نتابع تلاوة القصة ذاتها عن ظهور أوصاف أفضل عن العالم من وسط أوصاف كاذبة، وملتبسة، وعقيمة عن العالم التي تذكرها عن، نهوض العلم المايليزي (Milesian) مثلاً. وفي كلا الحالين ستكون القصة قصة انتصار العقل، وفي كلا الحالين سيكون

(23) أنا مدين بالمثل إلى: Rom Harré, *The Principles of Scientific Thinking* (London: Macmillan, 1970), p. 55.

تطبيق العقل على العالم ذاته. وبصورة عامة نقول: لا وجود لرأي معقول يمكن للإنسان أن يكوِّنه عما سيكون عليه شكل العالم، وهذا يبدو أساساً «لقلق خطير»، و(إن الرأي بإمكانية وصف غير معقول للعالم، وصف يشرح داخل مخطط تصوّرات غير قابل للترجمة، يمثِّل قلقاً آخر لا يحتاج إلى سَند استقرائي، ولا إمكانية هناك للحصول على ذلك. وأنا أناقش هذا القلق الآخر في علاقته بهجوم دايفدسون على فكرة «مخطط التصورات» في الجزء التالي).

مع ذلك، فإن فكرة «الوصف الرديء للشيء ذاته» يمكن أن تثير مسألة، «فالمرجع» يبدو مسألة «الكلّ أو لا شيء»، فقد يبدو من الأفضل القول إن «السائل الحراري» يشير أو لا يشير إلى حركة الجزيئات من القول، إن «السائل الحراري» و«حركة الجزئيات» هما وصفان اختزاليان لنفس الظاهرة مهما كانت النتيجة الأخيرة «وسواء كان ذلك أفضل أو أسوأ». وقد نشعر أن الإشارة إلى حركة الجزئيات لابد أن تكون مثل الإشارة إلى أفراد من البشر أو إلى أشياء مادّية متوسطة الحجم، فنحن إمّا نختارهم أو لا نختارهم. ويتعزّز هذا الشعور بعد قراءتنا تارسكي قراءةً حديثة، ويزداد قوةً إذا لم نَميل إلى النظرة إلى القضايا النظرية بطريقة سلارز شبه الأداتية، أي اعتبارها مبادئ استدلال مادية تجيز النطق بقضايا أخرى. وسوف نريد عندئذٍ قضايا، مثل «الحرارة هي حركة الجزئيات» أن تكون صادقةً بالطريقة نفسها «المقابلة» التي تكون فيها القضية، «الأبيض هو اللون النموذجي للثلج» صادقةً. لذا، قد يبدو من المهم، ولأهداف فهم «كيف تعمل اللغة»، أن نفكّر بواسطة تعابير مثل «اختيار كائنات» وليس «وصف الواقع» ببساطة. وليكن الأمر كذلك، فسيبقى من الصعب أن نرى سبب حاجتنا للعمل أكثر عل تهدئة الريبيّ من أن نكون «إصلاحيين» في تصويرنا التاريخي، فيمكننا أن نكتب الأشياء

بطريقة تجعل حتى أكثر الأحيائيين يتكلم عن حركة الجزئيات، والراديوم، والجينات، أو أي شيء آخر. وبذلك **لا** نكون مهدّئين خوفه من إمكانية عدم وجود جزئيات، لكنه عندئذ لن يقوم بذلك الاكتشاف عن كيفية علاقة الكلمات بالعالم، ومردّ ذلك هو أن «العالم» كما تعرِّفه النظرية، هو العالم كما يعرِّفه علم اليوم ليس إلاّ.

وإلى هذا الحدّ، تكون النتيجة، أننا في مأزق منطقي، وهو: إمّا تُستَدعى نظرية المرجع لكي تؤسس نجاح العلم المعاصر، أو إنها ببساطة مجرّد قرار عن كيفية كتابة تاريخ العلم (وليس توفير «أساس فلسفي» لمثل هذا التصوير التاريخي). وتبدو إحدى المهمتين متطلّبةً أكثر مما يجب، أمّا **المهمة الثانية**، فهي أتفه من أن تستحق لقب «نظرية». ويبدو من المستحسن عند هذه النقطة، وفي المقام الأول، أن نسأل من أين صدرت فكرة «نظرية المرجع». وأيّ شيء يعني أن تَحمل عبء مهمة دحض المذهب الريبي، فتقوم بما كنا دائماً نعتقد أنه عمل الإبستيمولوجيا؟ ورأيي هو أن فكرة وجود مثل هذه النظرية نتجت من جمع اعتبارين مختلفين تماماً، وهما:

الواقعة التي لاحظها كريبكي ودونيلان (Donnellan) وآخرون عن وجود أمثلة مضادة لمعيار المرجع عند سيرل (Searle) وستراوسون، وهو S تشير، في استعمال «X» إلى أي شيء تجعل معظم معتقداته المركزية المتعلقة ب، X صادقة[24].

---

(24) معظم المناقشة الحديثة لهذه الأمثلة المضادة صدرت من: Keith Donnellan, «Proper Names and Identifying Descriptions,» and Saul Kripke, «Naming and Necessity,» in: Donald Davidson and Gilbert Harman, eds., *Semantics of Natural Language*, Synthese Library (Dordrecht: Reidel 1972),
للحصول على مقالات إضافية تحاول أن تنشىء نظرية عامة تعالج مثل هذه الأمثلة المضادة، وعلى مراجعة مفيدة للأدب المكتوب وذلك في «المقدمة» التي وضعها المحرِّر، انظر: =

والواقع أن القول إن الافتراض المألوف «لدى فريجه وسيرل وستراوسون» بأن المعنى بمعنى المعتقدات والمقاصد (أو الكائنات في رؤوس الذين يستخدمون الكلمات عموماً)، هو الذي يحدِّد المرجع، يوحي بفكرة أنه كلما كثرت معتقداتنا الكاذبة قلَّ «تماسّنا مع العالم». وجمع الاعتبارين معاً يوحي بفكرة أن فكرة «القصديّ» المألوفة عن كيفية اتصال الكلمات بالعالم هي خاطئة في حالات خاصة وهي مدمِّرة من الوجهة الفلسفية. لذا، صار رفض «العقائد المثالية عند كواين، وفتغنشتاين، وسلارز وكُون، وفايرابند وآخرين من أبطال هذا الكتاب»، في «فلسفة اللغة غير النقية» الحديثة، بمثابة العقيدة الثابتة، والقول بالعودة إلى مبادئ علم الدلالات «السيمانطيقا» الأولى، وإسقاط نظرية فريجه «القصدية» عن المرجع، واستبدالها بشيء آخر أفضل[25]. والفكرة هي أنه إذا كان العالم يلتقي باللغة في علاقات واقعية «مثلاً، عّليّة»، فيمكننا عندئذ ودائماً أن نكون «على تماسّ مع العالم»، بينما تجعلنا نظرة فريجه القديمة في خطر خسراننا العالم، أو يمكن ألاّ نكون قد اتصلنا به في المقام الأول.

وعلى كل حال، يجب علينا أن نرتاب بفكرة وجود صدام بين نظرية في المرجع قديمة، قصدية، ونظرية جديدة «علّيّة» (أو بصورة أكثر عمومية لاقصدية، لذا هي «واقعية»)، فالصدام هو نتاج الالتباس في معنى «يرجع»، فقد يعني المصطلح (أ) العلاقة الواقعية القائمة

Stephen P. Schwartz, ed., *Naming, Necessity, and Natural Kinds* (Ithaca [NY]: = Cornell University Press, 1977),

(25) انظر مقالتا بوتنام: «The Meaning of «Meaning»,» and «The Refutation of Conventionalism,» in: Putnam, *Mind, Language, and Reality*,
وهما أكمل تعبير عن هذا الموقف.

بين تعبير وجزء من الواقع، سواء عرف الإنسان بوجودها أو عدمه، أو (ب) مجرد علاقة «قصدية» تقوم بين تعبير وشيء غير موجود. ولْنَدْعُ المعنى الأول «مرجعاً» والثاني «الكلام عن»، فنحن لا نستطيع أن «نشير» إلى شيرلوك هولمز (Sherlock Holmes) لكننا نقدر أن «نتكلم عنه»، كذلك بالنسبة إلى الفلوجيستون، ففكرة «الكلام عن» فكرة عامة تنتمي إلى الإدراك العام، في حين أن فكرة «المرجع» تنتمي إلى الفن الفلسفي، ففكرة «الكلام عن» تجوز على الخرافات وعلى الوقائع أيضاً، وهي لا تنفع لأهداف الواقعيّ. والافتراض أن معتقدات الناس تحدِّد ما يتكلمون عنه «يصلح، لا يصلح» على الأشياء الموجودة وغير الموجودة، مادامت هناك أسئلة عما هو موجود لم تطرح. وفي مجتمع بريء من النظريات المتنازعة (فيزيائية، أو تاريخية، أو أنطولوجية، أو غيرها)، والمعروف فيه أن بعض الناس والأشياء المتكلَّم عنها موجود بينما غيرها خرافات، يمكننا أن نستعمل معايير سيرل وستراوسون، فنحن نكون متكلمين عن كل ما يصدق عليه معظم معتقداتنا. الأحجية لا تكون إلاّ عندما نعرف شيئاً لا يعرفونه (أي الحالات التي ينبئنا الحدس بها، أن الناس **لا** يتكلمون عن أي كائن يجعل معظم معتقداتهم صادقاً) وهكذا، إذا اكتشفنا إلى الآن، وجود إنسان غير معروف يُدعى سميث قام بـ 99 في المائة من الأعمال المنسوبة إلى إنسان أسطوري يُدعىَ جونز، لكن القصص الدائرة حول جونز تتصل فعلياً بإنسان يدعى روبنسون، فقد نريد القول إننا عندما نتكلم عن جونز فإننا نكون في واقع الأمر متكلمين عن روبنسون وليس عن سميث.

فإذا اختلطت فكرة «نتكلم واقعياً عن» مع المرجع، يصبح من السهل التفكير «كما فعل بوتنام وكريبكي» بأننا نملك «حدوساً» عن المرجع، حدوساً يمكن أن تكون أساس نظرية مرجع لاقصدية

«وبريئة من النظريات». غير أن هذا مفاده التفكير بأن السؤال:

أ ـ ما هي أفضل طريقة للتعبير عن كذب المعتقدات المألوفة المتعلقة بجونز، هل بالقول، إنها لم تكن عن أي شيء إطلاقاً، أو أنها حقائق عن خرافة، أو أكاذيب عن الواقع؟

يجب الإجابة عليه على أساس جواب على السؤال:

ب ـ هل يوجد كائن في العالم يرتبط عند استعمالنا لكلمة «جونز» بعلاقه «المرجع»؟

السؤال (ب) يبدو، في النظرة التي يتبنّاها بوتنام وكريبكي، سؤالاً معقولاً، وأنه سابق لـ (أ). والجواب على (أ) ليس مسألة عرضٍ أو ملائمة تصويرية تاريخية، في هذه النظرة، وإنما هو مسألة واقعة صلدة، واقعة يحدِّدها الجواب على (ب). وفي وجهة النظر التي أوصي بها، لا يُطرح السؤال (ب). والمسألة الوحيدة في الجوار تختص بوجود أو عدم وجود كائنات مختلفة عن التي جرى الحديث عنها. وحالما نقرر الأخذ بالسؤال الواقعي الأخير، يمكننا أن نتبنّى واحداً من المواقف الأربعة تجاه المعتقدات «بحسب المعيار العام لسيرل وستراوسون»، التي يكون فيها الشخص موضع السؤال متكلماً عن كائنات غير موجودة.

فنحن نستطيع:

1 ـ أن نعلن أن جميعها كاذب «مثل راسل» أو لا قيمة صدق لها «مثل ستراوسون».

2 ـ أقسمها إلى مجموعة تتألف مما هو كاذب أو لا قيمة صدق له، لأنها عن لا شيء، ومجموعة تتألف مما هو (واقعياً عن) شيء واقعي، لذا يمكن أن يكون صادقاً.

أو

3 ـ أقسمها إلى مجموعة تتألف مما هو كاذب أو لا قيمة صدق

له، لأنها عن لا شيء، ومجموعة تتألف مما هو (واقعياً عن) كائنات خرافية، لذا يمكن أن يكون صادقاً.

أو

4 ـ أجمع الإستراتيجيتين (2) و(3).

إن «واقعياً» الواردة في (واقعياً عن) تمثِّل ابتعادنا عن معيار سيرل وستراوسون الخاص بـ «عن»، غير أنه لا يدل على توسّل لحدوسنا المتعلقة بالواقع. إنها تشبه فكرة «الواقع أنه حَسَنٌ القيام بـ»، التي بالرغم من أن شخصاً ما يقوم بعمل مشين للوهلة الأولى (Prima facie)، تُستعمل عندما تفيد وجهة نظر أوسع وأوعى بالمسألة بوجوب الاستغناء عن المعايير العامة الخاصة بالجدارة الأخلاقية، فنحن لا نملك حدساً، في الحالة الأخلاقية، عن الرابط الواقعي بين الفعل ومثال الخير، ونحن ببساطة نقوم بإعادة صياغة وصفنا للموقف بطريقة تتجنّب المفارقة وتزيد من الاتساق المنطقي. ومثل ذلك يكون في حالة إصدار قرارات. تتعلق بمن كان يتكلم في الواقع وعمّاذا.

وقد يبدو أن القضية بين النظرة التي أقترحها ونظرة بوتنام وكريبكي تتعلق بمسألة (Meinongianism)، أي ما إذا كان يمكن للإنسان أن يشير إلى الخرافات. غير أن القضية ليست كذلك، وبالمعنى الذي يستعمل به مصطلح «يشير» محكوم بالاستدلال من «N» تشير وN هي Ø.

إلى

N موجودة «وليست خرافة»،

لا يمكن للإنسان، طبعاً، أن يشير إلى خرافات. وهذه هي

الطريقة المألوفة التي بحسبها يستعمل المصطلح «يشير»، وأنا لست راغباً في استعماله بخلاف ذلك. غير أن المغزى الذي أستنتجه من الواقعة التي تقول: إن هذه الحالة تعرِّف فكرة «المرجع» هو أن «المرجع» لا علاقة خاصة له بعبارة «الكلام عن» أو بعبارة «الكلام عن بصورة واقعية»، فـ «المرجع» يطرح عندما يكون الإنسان قد حدَّد قراره حول الإستراتيجيات المختلفة المستعملة للتعبير عن الخطأ الذي يجده في العالم، أي القرار بين (1)، (4) أعلاه، ثم رغب أن يصوغ نتيجة قراره في صورة «قانونية»، أي في لغة تستعمل منطق التسوير المعياري كمصفوفة. وهذا ما عنيته بالقول إن «المرجع» هو مصطلح من مصطلحات الفن. والسبب أيضاً هو أنه ليس هناك شيء نعرفه بالحدس. لذا، فإني أستنتج أن «الحدس» الذي ينازعه معيار سيرل وستراوسون هو مجرد الحدس بأنه عندما يكون هناك نزاع جدلي عما هو موجود فإنه قد يوجد نزاع جدلي بالنسبة إلى ما «يُتكلم عنه بصورة واقعية»، وأن معياراً «عنه بصورة واقعية» ليس معيار سيرل وستراوسون.

إذن، ما هو؟ لا جواب على هذا السؤال، فلا وجود لمثل هذا «المعيار». وإن الاعتبارات التي تحكم الاختيار بين الإستراتيجيات (1)، (4) أعلاه هي من التنوع لدرجة أن طلب المعيار لا محلّ له.

وقد يغرينا القول، إن عبارة «الكلام عن بصورة واقعية» هي علاقة يمكن أن تقوم بين تعبير وما نعتقد «نحن» أنه موجود، مقابل عبارة «الكلام عن» التي تقوم بين تعبير وما يفكر مستعملها بأنه موجود، ومقابل كلمة «يشير» التي لا تقوم إلاّ بين تعبير وما هو موجود واقعياً وحقيقةً. غير أن هذا خطأ، لأننا، وللمرة الثانية نقول، لا نستطيع أن نتكلم فقط عن كائنات غير موجودة، لكننا نستطيع أن نكتشف أننا «واقعياً» كنا نتكلم عن كائنات غير موجودة، فالكلام عن

X بصورة واقعية لا يطابق الكلام عن X واقعية. «فبصورة واقعية» هنا إن هي إلاّ مسألة «وضع» الجهل النسبي للشخص المدروس في سياق المعرفة الأوسع نسبياً التي للمتكلم. وثمّة طرق عديدة للقيام بذلك بعدد سياقات الخطاب الكلامي، فلتفكر على سبيل المثال بما يلي: «أنت تفكر أنك تتكلم عن طاليس (Thales)، غير أن الواقع هو أنك تتكلم عن قصة رواها هيرودوتس (Herodotus)»، و«أنت تفكر أنك تتكلم عن محلِّلك، غير أنك تتكلم عن نفسك في واقع الأمر»، و«أنت تفكر أنك تتكلم عن إلهٍ خرافي اسمه أرتيميس (Artemis) في حين أنك بصورة واقعية تتكلم عن امرأة من لحم ودم عاشت في مدينة طيبة (Thebes) في القرن التاسع ق.م.»، و«أنت تفكر أنك تتحدث عن الليثيوم(*)، لكنك في الواقع تتحدّث عن عنصر الكريبتون(**) (Kryptonite) الغازي العديم اللون»[26].

لذا، فإني أظن أن البحث عن نظرية مرجع يمثِّل خلطاً بين البحث «السيمانطيقي» الذي لا رجاء فيه عن نظرية عامة عما الناس «يتكلمون عن وبصورة واقعية» والبحث «الإبستيمولوجي» الميؤوس منه أيضاً عن طريقة لرفض الريبيّ والموافقة على رأينا بأننا نتكلم عن أشياء غير خرافية. ولا واحد من هذين الطلبين يتطلّب حاجة تُشبع من أجل أهداف فلسفة اللغة «النقيّة» عند دايفدسون، **فالطلب الأول** هو بصورة تقريبية طلب إجراء للبتّ في حلّ حالات مختلفة في

(*) عنصر كيميائي فضي اللون.

(**) غاز عديم اللون.

(26) لقد طوّرت هذه النظرة عن المرجع بصورة أوسع في: Richard Rorty, «Realism and Reference,» *Monist*, vol. 59 (1976), pp. 321-340, وللاطلاع على نقدٍ مشابه لبوتنام حول هذا الموضوع، انظر: Arthur Fine, «How to Campare Theories: Reference and Change,» *Nous*, vol. 9 (1975), pp. 17-32.

التصوير التاريخي، والوصف الأنثروبولوجي، وما شابه، أي الحالات التي لا ينفع فيها شيء سوى الخيال والبراعة. أما **الطلب الثاني** فهو طلب نظرة ترانسندنتالية من خارج مجموعة أشكالنا التمثيلية الحالية يمكننا منها أن ندرس العلاقات بين هذه الأشكال التمثيلية وموضوعها. «وهذا هو الطلب الذي قال لنا باركلي إننا لا نقدر على تحقيقه، والذي لم يحققه كَنْت إلاّ بتسميته العالم «مظهراً»، والذي تجعلنا صورة مرآة الطبيعة نفكّر بأننا قادرون على تحقيقه». إن السؤال «ما يحدِّد المرجع؟» سؤال غامض يتأرجح بين سؤال عن أفضل إجراء لمقارنة مجموعات متّسقة كبيرة من المعتقدات الكاذبة «مثل حقب زمنية أخرى، وثقافات... إلخ». مع ما عندنا، وسؤال عن كيفية رفض الريبيّ. والمجادلات حول نظريات المرجع تحصل على واقعيتها من محاولات الإجابة على الجزء الأول من السؤال، وتحصل على اهتمامها الفلسفي من تلميحات تفيد أنها قد تجيب على الجزء الثاني. لكن لا شيء يقدر على دحض الريبيّ، ولا شيء يقدر أن يفعل ما أَمِلت الإبستيمولوجيا فعله. لأننا لا نكتشف كيفية عمل اللغة إلاّ من داخل النظرية الحالية لبقية العالم، ولا يمكن الإنسان أن يستخدم جزءاً من نظريته الحالية ليوافق على بقيّتها، فنظرية المرجع ميؤوس منها لهذا الغرض «نظرية التأليف الترانسندنتالي للشيء».

وبوتنام (في خطاب ألقاه بعد كتابة معظم هذا الفصل) تخلّى بصورة كبيرة عن «مذهبه الواقعي الميتافيزيقي»، وهو المشروع الذي يشرح المرجع الناجح ببعض الوسائل التي لا تفترض ذلك النجاح. وفي هذا الخطاب قال بالفكرة التي كنت ذكرتها قبل قليل عن «النظريات العلّيّة»، فقال إن ما يريده الواقعي الميتافيزيقي، لكنه عاجز عن الحصول عليه، هو نظرة إلى أن «الصدق لا يكون

إبستيمولوجياً بصورة جذرية»، أي نظرة «قد تكون» فيها النظرية «المثالية» كاذبة من وجهة نظر المنفعة العملانية، والجمال الداخلي، والأناقة، و«المقبولية»، والبساطة، والمحافظة... إلخ[27]. وفكّر الواقعي الميتافيزيقي أنه محتاج إلى أن يقول هذا لأن ذلك بدا الطريقة الوحيدة للفصل الواضح لمصطلح «صادق» عن مصطلح «المؤكَّد المجاز». غير أن الحال، كما قال بوتنام، هو أنه لو عرّف «صادق» على طريقة (à la) تارسكي بعلاقة الإرضاء، فإننا نقدر أن نضع على خريطة العالم أي مجموعة من المعتقدات بمصطلحات هذه العلاقة. وعلاوةً على ذلك، هناك الكثير من الطرق المختلفة التي يمكن بها القيام بهذا، «ولا وجود لموانع على طرق القيام بها خلاف الموانع على النظريات عموماً»، فأفضل نظرياتنا عما نشير إليه هو سقط غير متنازع عليه من أفضل نظرياتنا عن الأشياء عموماً. وكما يقول بوتنام: «... نظرية «عليّة» عن المرجع لا تقدم أي مساعدة هنا «ولا تريد ذلك»: لأن القول، كيف تستطيع «الأسباب» أن تشير بطريقة فريدة، مثل أحجية القول: كيف تستطيع «قطة» ذلك في الصورة الواقعية الميتافيزيقية»[28]. وبالمثل نقول: مهما كانت العلاقة اللاقصدية التي بها نستبدل «السبب» في عرضنا لكيفية تحديد الأشياء الواردة في مرجع أشكال التمثيل المؤلِّفة للمخطط، فإن نظريتنا عن تركيب العالم، سوف تنتج بصورة تافهة نظريةً ذات تبرير ذاتي عن تلك العلاقة.

---

(27) انـظـر: Hilary Putnam, «Realism and Reason,» *Proceedings of the American Philosophical Association*, vol. 50 (1977), p. 485.
وقد أعيدت طباعة هذه المادة في: Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, p. 125,

(28) Putnam, «Realism and Reason,» p. 486,
وص 126 من كتابه: Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*.

5 ـ صدق بلا صور في مرايا

إن تخلّي بوتنام عن رأيه ينتهي إلى القول بعدم وجود طريقة تجعل نظاماً تجريبياً، حسّياً يقوم بما عجزت عنه الفلسفة الترانسندنتالية (أي قول شيء عن مخطط أشكال التمثيل الذي نستعمله يوضِّح رابطته بالمحتوى الذي نرغب في تمثيله). لكن، إذا لم يكن هناك مثل هذه الطريقة، فإننا سنقع في ما زعمه دايفدسون، أي الحاجة إلى إسقاط التمييز بين المخطط والمحتوى كلياً، فيمكننا أن نسلِّم بعدم وجود طريقة تجعل فكرة «مخطط» تفعل ما أراد الفلاسفة أن يفعلوا بها تقليدياً، أي أن توضح القيود الخاصة التي تفرضها «العقلانية» والتي تشرح سبب وجوب أن تكون نظرياتنا «مقابلة للواقع». والآن يتفق بوتنام مع غودمان وفتغنشتاين: أي أنّ التفكير بأن اللغة صورة للعالم «ليس» مفيداً في شرح كيف تُتَعلَّم اللغة وتُفهَم، نعني مجموعة أشكال التمثيل تحتاج الفلسفة لأن تعرضها بوصفها نوعاً من العلاقة اللاقصدية لما تمثِّل. غير أن بوتنام، وعلى الأقل في كتاباته السابقة، فكّر في أنه يظل بإمكاننا أن نستفيد من صورة اللغة هذه لأهداف إبستيمولوجيا مطبَّعة. ولم تكن اللغة كصورة صورةً مفيدة لفهم كيف يستعمل الإنسان اللغةَ، لكنها كانت مفيدة في شرح نجاح البحث، تماماً مثلما «تكون الخريطة ناجحةً إذا كانت تقابل، وبطريقة ملائمة، جزءاً خاصاً من الأرض». وهنا، يقوم بوتنام بالحركة ذاتها التي قام بها سلارز وروزنبرغ، فهذان الفيلسوفان يطابقان «الصادق» و«المؤكّد المجاز من قِبَلنا»، وبذلك «يجيزان وصف الصدق على الأشياء غير الموجودة»، لكنهما بعدئذٍ يتابعان ليصفا «التصوير» بأنه علاقة غير قصدية توفِّر نقطة مرجع أرخميدسية، يمكن أن نقول بالنسبة إليها إن نظريتنا الحالية عن العالم، مع أنها «صادقة»، قد لا تصوِّر العالم كفايةً مثل نظرية تخلفها. والفرق في

المصطلحات ليس مهمّاً، لأن ما يريد أن يقوله هؤلاء الفلاسفة الثلاثة جميعهم هو ببساطة جعل الجواب ممكناً على السؤال: «ما يضمن أن تكون نظرياتنا المتغيرة عن العالم أفضل وليس أسوأ؟». والثلاثة كلهم يريدون نظرية المعنى في الاستعمال الفتغنشتاينية لمعالجة ما دعوته مسائل فلسفة اللغة «النقية»، وعلاقة تصويرية عقيدية على مثال المذهب الديني التراكترياني (Tractarian) بغية التعامل مع المسائل الإبستيمولوجية.

إن نقد بوتنام لمحاولاته السابقة ذاتها، الذي قصد منه الاستفادة من مثل هذا الضمان الترانسندنتالي ينطبق، على حدّ سواء، على سلارز وروزنبرغ، فهو يقول:

يتداعى المذهب الواقعي الميتافيزيقي تماماً عند النقطة التي يدّعي عندها بإمكانية تمييزه عن المذهب الواقعي لبيرس، أي عن الزعم بوجود نظرية مثالية... وبما أن بيرس نفسه، ومعه القائلون بمذهب التحقق، كانوا يقولون دائماً إن المذهب الواقعي الميتافيزيقي يتداعي ساقطاً في عدم الاتساق تماماً عند تلك النقطة، وإن الواقعيين ظنّوا مثلي أنهم مخطئون، فلا مفرّ من تجنّب التسليم الممقوت «بأنهم كانوا محقّين وأننا كنا مخطئين»، وعلى الأقل حول مسألة جوهرية واحدة[29].

قارن هذا المقطع مع مناقشة سلارز لبيرس التالية:

... وبالرغم من أن التصوّرَين «الصدق المثالي» و«ما هو موجود واقعياً»، قد عُرِّفا بواسطة بنية التصوّرات عند بيرس، فهما لا يتطلّبان وجود متّحد اجتماعي بيرسيّ أبداً، فبيرس ذاته وقع في

(29) انظر: Putnam, «Realism and Reason,» p. 489,
وص 130 من كتابه: Putnam, *Meaning and the Moral Sciences.*

صعوبة، لأنه لم يحسب حساب بعد «التصوير»، فقد افتقر إلى نقطة استناد أرخميديسية خارج سلسلة المعتقدات الفعلية والممكنة بفضلها يكون تعريف المثال أو الحدّ الذي يمكن لعناصر هذه السلسلة من أن تتقارب منه[30].

فكرة سلارز، هنا، هي أن مطابقة بيرس «للصدق» مع «الرأي الذي سيوافق عليه الجميع في نهاية المطاف» تجعل الأمر يبدو كما لو أن وجود الصدق ذاته مع الواقع يتوقّف على أمور تحصل بالمصادفة مثل استمرار الجنس البشري وأفكار البحث العقلي التي تنتمي إلى عصر التنوير. لذا أراد سلارز أن يقدّم بديلاً يتمثّل في طريقة نظر إلى البحث الإنساني ترى فكرة «الموافق عليه في نهاية المطاف» وصفاً لعملية علّيّة تؤدي إلى خلق أشكال تمثيل ذاتي من قِبَل العالم. وهكذا نجد روزنبرغ يردّد كالصدى الحب التطوّري الميتافيزيقي المثالي عند بيرس، فيقول:

«لا نستطيع أن نفهم نشاطاتنا التمثيلية... إلاّ بإعادة وصفها بتصورات نظرية «كلية» عن العالم تعتبره نظاماً فيزيائياً، يطوّر بواسطة ضرورة طبيعية الأنظمة الفرعية، التي بدورها تبرز أشكال تمثيل للكلّ كافية بصورة متزايدة. وبصياغة فجّة نقول إن علينا أن نرى العالم الفيزيائي كنظام معرفي فيزيائي موحَّد «يربي عارفين» بصورة ضرورية، وبالتالي يعكس نفسه داخل نفسه كما في مرآة»[31].

---

(30) Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London: Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1968), p. 142.

(31) انظر: Jay F. Rosenberg, *Linguistic Representation*, Philosophical Studies Series in Philosophy; v. 1 (Dordrecht, Holland; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., 1974), p. 144.

رأى كلٌ من سلارز وروزنبرغ رؤيةً صحيحةً ولادة فكرة مرآة الطبيعة الممكنة بوجود العقول، غير أنهما يحثّان (كما فعل بوتنام) على عدم وجود علاقة بين العقلانية والقصدية، وفهم كيف تصوّر المرآة. إن نوع التمثيل الحاسم، أي النوع الذي يعيننا على القول كيف ولماذا نحن على درجة أعلى من أجدادنا، هو الذي لا يحصل نسبةً إلى مخطط من المصطلحات العرفية، أو نسبةً إلى أشكال القصد: «فالتصوير علاقة واقعية معقّدة، وباعتباره كذلك ينتمي إلى صنف مختلف تماماً عن تصوّرَي الدلالة والصدق»[32].

لذا، إذا كان تخلّي بوتنام عن رأيه صحيحاً، فإنه ينطبق، وبصورة مباشرة على الفكرة التي عدّها سلارز وروزنبرغ حاسمة، فما يقوله بوتنام هو أن محاولة الحصول على مجموعة من العلاقات اللاقصدية «مثل تلك التي تقدمها نظرية المرجع العلّيّة أو فكرة سلارز «التصوير الأكثر كفاية»» هي محاولة تبطلها الواقعة التي تقول: أن تلك العلاقات هي، وببساطة، أجزاء إضافية لنظرية حاضرنا عن العالم. هذا النقد لأيّ تطبيع ممكن للإبستيمولوجيا يتركنا، وفقاً لتفكير بوتنام، مع ما يدعوه «المذهب الواقعي الداخلي»، أي النظرة التي تفيد بأننا نستطيع أن نشرح «الواقعة الدنيوية التي تقول إن استعمال اللغة يسهم في الوصول إلى أهدافنا، وتحقيق الرضى، أو ما شئت» بالقول «ليست اللغة هي التي تعكس صورة العالم كما في مرآة، بل إن المتكلمين هم الذين يعكسون صورة العالم - أي بيئتهم - بمعنى «إنشاء تمثيل رمزي لتلك البيئة»»[33]. والواقعية الداخلية، بهذا المعنى، هي النظرة المفيدة أنه طبقاً لمصطلحاتنا التمثيلية، نحن

(32) Sellars, Ibid., p. 136.

(33) انظر: Putnam, «Realism and Reason,» p. 483,

وص 123 من كتابه: Putnam, *Meaning and the Moral Sciences.*

نمثل العالم أفضل مما كان. غير أن ذلك بدوره هو مجرد إطراء لأنفسنا، لأننا مثلاً اخترعنا مصطلح ليثيوم (Lithium) «العنصر الفضي اللون» لكي يمثل ليثيوم الذي لم يُمَثَّل طوال هذه السنوات، فالفرق بين المذهب الواقعي «الميتافيزيقي» المشجوب والمذهب الواقعي الداخلي اللااصطلاحي عرفياً هو الفرق بين القول إننا نمثّل بنجاح، طبقاً لمصطلحات تمثيل الطبيعة ذاتها والقول إننا نمثل بنجاح طبقاً لمصطلحاتنا. وبصورة تقريبية نقول: هو الفرق بين العلم كمرآة للطبيعة، وكمجموعة من المصوَّرات النافعة التي هدفها أن تكون على مستوى مسائل الطبيعة. غير أن القول: إننا على المستوى بحسب أضوائنا قول صادق، لكنه تافه. والقول: إننا نصوِّر تصويراً صحيحاً كالمرآة هو «مجرد صورة»، وهي صورة لم نستطع أبداً أن نفهمها، فكل ما نعرفه عن الطبيعة هو أن بإمكانها أن تربّي عارفين يمثّلونها، لكننا لا نعرف ما يعني للطبيعة شعورنا بأن مصطلحات أشكالنا التمثيلية تصير مثل مصطلحاتها، وبالتالي أنها تتمثّل في الوقت الحاضر بطريقة أوفى من الماضي. أو نقول إننا لا نقدر أن نفهم هذا إلاّ إذا جارينا المثاليين المطلقين في طريقهم كله، والتسليم بأن المذهب الواقعي الإبستيمولوجي يجب أن يرسو على مذهب شخصاني في وحدة الوجود.

كنت أحاول في هذا القسم أن أقدّم فكرة بوتنام البسيطة، لكن المدمِّرة، التي تفيد بأن العلاقات اللاقصدية هي نسبة للنظرية مثل العلاقات القصدية، على أنها نقد عام لكل محاولة تطبيع الإبستيمولوجيا عن طريق تحويلها **أولاً** إلى فلسفة لغة، **ثم** الحصول على عرض طبيعي للمعنى وللمرجع. لقد كان الدافع المشترك في مقالة كواين «تطبيع الإبستيمولوجيا» (Epistemology Naturalized)، وتلميحات دانيال دينيت (Daniel Dennett) إلى «إبستيمولوجيا

متطوِّرة»، ومحاولة كريبكي وفيسك، وأفكار أرسطو عن الماهيّة، والضرورة الطبيعية، ونظريات علّية مختلفة تختص بالمرجع، ونظريات سلارز المتعلقة بالتصوير، نقول إن الدافع المشترك عند هؤلاء، جميعاً، كان تجريد الإبستيمولوجيا من ترانسندنتالية كَنْت، وفي الوقت نفسه جعلها تقوم بما كنا دائماً نأمل منها أن تقوم به، ألا وهو: لماذا معاييرنا الخاصة بالبحث الناجح ليست معاييرنا وحدنا، بل هي المعايير «الصحيحة»، ومعايير الطبيعة، والمعايير التي ستقودنا إلى «الصدق»، فإذا تمَّ هذا الدافع أخيراً، فإن فلسفة اللغة ستكون ببساطة علمَ دلالات دايفدسونية نقياً، علماً لا يعتمد على صور المرآة، بل على العكس، يجعل من الصعب طرح أسئلة مهمة عن المعنى والمرجع طرحاً فلسفياً.

لذلك، لنتابع وصف كيف ربط دايفدسون مناقشته للصدق بهجومه على التمييز بين «المخطط والمحتوى» وصور المرآة عموماً، فهو أراد في البداية أن يقول إن فكرة أن تكون القضايا صادقةً لأنها تقابل الواقع، أي «تصوّره، وتمثله تمثيلاً كافياً» تجوز على كل الحالات التي لا يكون فيها نزاع جدلي فلسفي (حالات مثل «الثلج هو أبيض»). وليس هناك ما يضير حتى في الحالات مثل «المواظبة تبقي الإجلال برّاقاً»، و«نظريتنا عن العالم تقابل الواقع الفيزيائي» و«فلسفتنا الأخلاقية تتطابق مع فكرة الخير»، فهذه صادقة أيضاً إذاً وفقط إذا كان العالم يحتوي على الأنواع الصحيحة من الأشياء، وهو مبسوط بالطريقة التي تقترحها القضايا، فلا محلَّ في نظرة دايفدسون «للتزمّت الفلسفي» الذي يفرغ العالم من الاحترام، أو الواقع الفيزيائي، أو فكرة الخير. وإذا أراد إنسان أن يقول بعدم وجود مثل هذه الأشياء، فيمكنه أن يقدم نظريةً عن العالم بديلةً لا تحتويها، لكنها لن تكون نظرية «دلالات». إن المناقشات حول الطريقة التي

يكون بها الصدق مقابلاً للواقع، لا علاقة لها بالمناقشات حول ما يوجد في السماء والأرض، فلا وجود لطرق تؤدي من مشروع وضع شروط صدق لقضايا اللغة الإنجليزية، إلى معايير اختيار النظريات، أو إلى إنشاء صيغة قانونية «ترسم بنى الواقع الصادقة والأخيرة»، «واللغة الإنجليزية المقصودة هنا هي اللغة المنطوقة التي تحتوي على جميع أنواع النظريات المتعلقة بجميع أنواع الأشياء»، فالتقابل عند دايفدسون هو علاقة ليس لها أفضليات أنطولوجية، فهو يمكنه أن يصل أي نوع من الكلمات بأي نوع من الأشياء. وهذا الحياد هو تعبير عن الواقعة التي تفيد، بحسب نظرة دايفدسون، بأن الطبيعة ليس لها طريقة مفضّلة لتمثيلها، وبالتالي لا مصلحة لها في صيغة قانونية. كما لا تقدر الطبيعة أن تقابل ما هو أفضل أو أسوأ، باستثناء المعنى البسيط الذي هو أننا نستطيع أن نزيد من معتقدات صادقة أو ننقصها[34].

---

(34) لست متأكداً من موقف دايفدسون من مسألة صدق الخرافات، ومما إذا كان يجيز بأن تقوم علاقة «مرضية» بين «شيرلوك هولمز» وشيرلوك هولمز. وأملي أن يكون راغباً في ذلك، لأن ذلك سيكون صادقاً على الفصل بين علم الدلالات عند تارسكي والإبستيمولوجيا «الواقعية» التي أؤكّد عليها. ووفقاً للنظرة التي أقدّمها، تكون القضية (شيرلوك هولمز أقام في غرفة مع الدكتور واطسون (Watson)) صادقةً ولا تحتاج إلى «تحليل فلسفي» مثل القضية «الثلج هو أبيض». وهذا يعني إمكانية وجود قضايا صادقة لا تحتوي على تعابير مشيرة إلى مرجع. ولن تكون هذه النتيجة مقلقةً إذا تذكّر المرء التمييز بين «الإشارة إلى مرجع» و«الكلام عن»، وبالتالي التمييز بين «لا يشير إلى مرجع» و«الكلام عن لا شيء». غير أني لا أشعر بأني كنت واضحاً بما فيه الكفاية حول المسائل المحيطة بتأويل فكرة تارسكي عن «الرضى» لكي أشعر واثقاً بالعلاقة بين هذه الفكرة وأيٍّ من الفكرتين الأخريين. أما الخط العام الذي سألتزمه فهو القول بوجود قضايا صادقة عن الخرافات، والقيم، والأعداد، وكذلك عن القطط وأنواع الحصير، وأن محاولة إيجاد «تقابل» به «نحلل» القضايا الصادقة الأولى على نموذج القضايا الثانية، هي محاولة لا معنى لها. ويصوغ سلارز هذه النقطة بقوله، ليس كل القضايا الصادقة «تصوّر» العالم ـ وفقط «القضايا الأساسية التجريبية ـ الحسية». وأنا أفضل القول بلا =

وفي المقام الثاني، يعتقد دايفدسون أن فكرة «المخطط التمثيلي» أو «إطار التصوّرات» أو «التقابل المقصود» تحاول أن تفصل فكرة «الصدق» عن فكرة «المعنى»، لذا، لابد من أن تفشل. وجاءت طريقته الأفعل في وضعه رأيه ذاك في زعمه أن فكرة «مخطط تصورات بديل»، وعلى سبيل المثال، مخطط لا يحتوي على أيٍّ من التعابير المستعملة في مخططنا، هي فكرة لغة «صادقة لكن لا يمكن ترجمتها». وبعد نقد غير منقطع لعدة تنوّعات في صورة المرآة التقليدية (مثل مخططات تصوّرية «مناسبة» لواقع بطريقة أفضل أو بطريقة أسوأ، أو «تصنيف» الواقع أصنافاً مختلفاً بعضها عن بعضها الآخر)، ينتهي دايفدسون إلى القول:

= قضية صادقة تصوّر العالم، أي أن التصوير هو «صورة وليس إلاّ»، أي صورة لا تفيد إلاّ في إنتاج المزيد من *Sprachstreit* المعقدة.

حول تأويل تارسكي، انظر رأي سلارز المفيد أن [القضايا ذات الدلالة من النوع الذي عناه تارسكي وكارناب لا تؤكد على علاقات بين مفردات لغوية ولغوية فائضة «Extra-Iinguistic»].

انظر: Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, p. 82,

والتضاد بين [المعنى «الصوري» «للتقابل» ومعنى «التقابل» عند تارسكي وكارناب] (ص 143). ونظرة سلارز تقول إن جميع القضايا ذات الدلالة هي حول القصد، وأن «التصوير» لا علاقة له بعلم الدلالات. وللاطلاع على وجهات نظر متضادة، انظر: John Wallace, «On the Frame of Reference,» in: Davidson and Harman, eds., *Semantics of Natural Language*, and Hartry Field, «Tarski's Theory of Truth,» *Journal of Philosophy*, vol. 69 (1972),

وللاطلاع على محاولة لصياغة نظرة إلى «الصادق» تميّزه عن «المؤكدّ» من غير محاولة لتفسيره أنه «يقف في علاقة تقابل مع ما هو خارج اللغة» انظر: Robert Brandon, «Truth and Assertibility,» *Journal of Philosophy*, vol. 73 (1976), pp. 137-149,

وفيها يشرح براندوم سبب حاجتنا لـ «صادق» بالإضافة إلى «مؤكد» لهدف هو ما أدعوه فلسفة اللغة «المحضة» - أي فهم كيفية عمل اللغة مقابل كيفية تشابكها مع العالم. وأعتقد أنه بذلك يشخّص الخلط الأساسي بين الحاجة لهذا التصوّر في علم الدلالات «السيمانطيقا» والحاجة إليه في الإبستيمولوجيا، وهو الخلط الذي يبعث على وجود فلسفة لغة «غير محضة».

المسألة المقلقة هي أن فكرة جعل مجموع الخبرة، مثل أفكار ملائمة الوقائع، أو الصدق مع الوقائع، لا تضيف شيئاً يمكن تعقّله للتصوّر البسيط عن الوجود الصادق. وإن الكلام عن خبرة حسّية وليس عن دليل، أو عن الوقائع فقط، يعبّر عن نظرة عن مصدر الدليل أو طبيعته، غير أنه لا يضيف كائناً جديداً للعالم به نختبر مخططات التصوّرات.

لذا، فهو يقول:

محاولتنا لوصف اللغات أو مخططات التصوّرات بواسطة فكرة ملائمة كائن ما، تتناهى إذن إلى فكرة بسيطة مفادها أن شيئاً يكون مقبولاً كمخطط تصوّرات أو نظرية، إذا كان صادقاً. وربما يكون من الأفضل أن نقول صادقاً «بشكل واسع»، لكي نسمح للمشاركين في مخطط أن يختلفوا حول التفاصيل. ويصير معيار مخطط التصوّرات المختلف عن مخططنا هو: صادق صدقاً واسعاً لكن ترجمته غير ممكنة. والسؤال عما إذا كان هذا المعيار مفيداً هو السؤال عما إذا كنا نفهم فكرة الصدق، كما تطبّق في اللغة، مستقلة عن فكرة الترجمة. وأعتقد أن الجواب هو أننا لا نفهمها مستقلةً إطلاقاً[35].

وكان مبرِّر دايفدسون لقوله إننا لم نفهم هذا مستمدٌّ مما يدعوه «نظرة كلية إلى المعنى»، يقول:

إذا كانت الجمل تعتمد في معناها على بنيتها، وأننا نفهم معنى كل بند في البنية بوصفه تجريداً من مجموع الجمل التي يظهر فيها

(35) انظر: Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme,» p. 16,
ولسوء الحظ يسيء دايفدسون في تلك المقالة تأويل كون بقوله إنه عنى «لا يمكن ترجمته» بالتعبير «لا يمكن مقارنته» (ص 12). ومن المهم لمناقشتي في هذا الكتاب، أن أفصل فصلاً حاسماً بين هاتين الفكرتين، انظر: الفصل السابع، الجزء الأول.

فقط، فالنتيجة تكون أننا لا نستطيع أن نعطي معنى أي جملة (أو كلمة) إلاّ بإعطاء معنى كل جملة وكلمة في اللغة[36].

النظرة الكلية للمعنى هذه هي نظرة مفادها أن نظرية معنى للغة يجب أن «لا نفعل أكثر من تقديم وصف عن كيف أن معاني الجمل يعتمد على معاني الكلمات» (ص 304). والحركة الحاسمة تتمثّل في القول إننا لسنا بحاجة لكي نفكّر أن «الكلمات المفردة يجب أن يكون لها معنى إطلاقاً يتعدّى واقعة أنَّ لها تأثيراً منظماً على معاني الجمل التي تكون فيها» (ص 305)، والنظرة التقليدية تقول إننا نرسي اللغة على العالم بإعطاء معنى بواسطة الإشارة إلى كلمات مفردة، ثم الاستمرار بطريقة كلية من هناك (أو بواسطة آلية لاقصدية أخرى، آلية لا تفترض «إعداداً في اللغة»).

وجهة نظر دايفدسون الفتغنشتاينية المتجدِّدة هي أن كلمات مثل «أحمر» و«ماما»، حتى هذه الكلمات، ليس لها استعمال إلاّ في سياق من الجمل، وبالتالي في اللغة كلها، أي إنها تساعد في قول الصدق (ص 308). ومهما يكن الدور الذي تلعبه الإشارة (أو الممرات العصبية، أو أي آليات لاقصدية أخرى) في تعلّم اللغة، فإن الإنسان لا يحتاج إلى معرفة أي شيء عن هذه الآليات لكي يعرف اللغة، ولا لمعرفة كيفية ترجمة تلك اللغة. ويشير دايفدسون قائلاً، إن الشيء ذاته ينطبق على حالات الصدق عند تارسكي المتعلقة بجمل اللغة الإنجليزية، وهذا هو السبب في أن «نظرية معنى» للغة L تبيّن «كيف أن معاني الجمل يعتمد على معاني الكلمات» إذا احتوت على تعريف متكرر للصدق في L، لأن ما نطلبه من نظرية معنى للغة L هو أن تضع قيوداً كافية على

(36) Davidson, «Truth and Meaning,» p. 308.

المحمول هو «T» «في المخطط: S هو T إذا ـ وفقط إذا ـ «P»

ومن غير اللجوء إلى أي أفكار سيمانطيقية «إضافية» للوصول إلى استخلاص جميع الجمل من المخطط T عندما «s» تُستبدل بوصف بنيويّ لجملة من L و«p» بواسطة تلك الجملة... «وهكذا» يكون الشرط الذي وضعناه على نظريات المعنى المقبولة هو، وفي جوهره، المصطلح T لتارسكي (ص 309).

لذا، فإن دايفدسون يدعونا إلى الاستنتاج التالي:

بما أن الاصطلاح T يجسّد أفضل حدوسنا بالنسبة إلى كيفية استعمال تصوّر الصدق، فلا رجاء في اختيار يؤدي إلى أن ثمة «مخطط تصورات» يختلف جذرياً عن مخططنا إذا كان ذلك الاختبار يقوم على الافتراض بأننا نستطيع أن نفصل فكرة الصدق عن فكرة الترجمة[37].

دعوني أحاول إعادة صياغة جوهر هذه المناقشة بالإشارة إلى الرابطة بين مذهب دايفدسون الكلّي الخاص بالمعنى وكراهيته لفكرة «المخطط»، فالإنسان الذي ليس كلّياً بهذا المعنى سيفكر بأن فهم اللغة مسألة عمليتين منفصلتين، نعني تجربة بعض الكلمات المفردة على العالم عبر الإشارة، ثم السماح لكلمات أخرى أن تنشئ معاني حول هذا الجوهر المركزي وذلك في مجرى استعمالها. وسيفتكر أيضاً، أن فهم ما يعنيه «الصدق» يشتمل على «تحليل» كل جملة صادقة إلى أن تظهر الإشارات التي تجعلها صادقة. هذه الصورة عن المذهب الكلّي التي تتوقف عن الانطباق على النقطة حيث يكون المرجع فيها أقل ما يكون إشكالياً ـ عند الحدّ المشترك الفاصل بين

(37) Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme,» p. 17.

اللغة والعالم حيث تقوم الإشارات بوظيفتها - هي إحدى طرق استمرار التمييز بين المخطط والمضمون. وإذا فكّرنا في اللغة بهذه الطريقة ستصدمنا فكرة أن آخرين «كما يقول سكان المجرّات» سوف «يشكلّون» العالم بطريقة مختلفة، وذلك في إشاراتهم الأصلية فيعطون معانيَ مختلفة للكلمات المفردة في «قلب» لغتهم.

وهكذا، فإن بقية لغتهم ستصاب بهذا الابتعاد عن طريقة إضفائنا معنى على «جوهر» اللغة الإنجليزية، وتكون النتيجة عدم وجود طريقة لدينا للاتصال، فلا وجود نقاط مرجع مشتركة، ولا إمكانية للترجمة. إن هجوم دايفدسون على هذه الاستعارات يوازي النقد الفتغنشتايني لماكس بلاك (Max Black) لما يدعى مسألة الطيف المقلوب، أي إمكانية بعض الناس «بالنسبة إلى الألوان وجميع «فضاءات الصفات» الإدراكية الحسّية» أن يخطئوا السير. ويشير بلاك إلى أننا نستطيع أن «نتقدم» بواسطة الاختلاف لجميع أهداف الاتصال، وطبعاً ستتقدم اللغة جيداً بغضّ النظر عما تشير[38]. وبالمثل، يمكن لدايفدسون أن يقول إن لم يظهر الاختلاف في الإشارة الأصلية على المستوى الكلّي، نعني في استعمال الجمل التي تحتوي على الكلمة، فإن نظرية المعنى الخاصة باللغة يمكن أن تتقدم بواسطة ذلك الاختلاف.

(38) انظر: Max Black, «Linguistic Method in Philosophy,» in: Max Black, *Language and Philosophy; Studies in Method* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1949), pp. 3-8,

وبلاك يتعامل مع «الطيف المقلوب» كنموذج لحجة ريبيّة تساعد مقاربته للغة التي يقترحها على فضح زيفها. وأظن أنه محق في هذا. والواقع هو وجود منظور منه يمكن اشتقاق جميع ما دعوته «المذهب السلوكي الإبستيمولوجي» في الفصل الرابع من المناقشة التي يقدمها بلاك هنا.

ويبقى أننا يمكن أن نصرّ على أن مناقشة دايفدسون لا تهتم إلاّ بما يجب إعطاؤه «لنظرية» في المعنى «ولنظرية» في الصدق، فيمكننا أن نزعم أن كل ما يقدر عليه هو أن يبيّن أننا لا نستطيع أن «نتحقق» من وجود لغة تقدِّم وصفاً صادقاً للعالم ما لم يمكن ترجمتها إلى لغتنا، وأن هذا لا يبيّن عدم «وجود» واحدة من اللغات. ويماثل هذا الخط من المناقشة النقد لطريقة بلاك في التعامل مع مسألة «الطيف المقلوب» وشبيهها، الإستراتيجيات الفتغنشتاينية المضادة للريبية، بوصفها طريقة «تحققيّة»[39].

وسوف أنهي هذا الفصل بالإجابة على هذا الاعتراض.

6 ـ الحقيقة، الخير، والمذهب النسبيّ

لكي تحصل على نظرة أوسع عن مسألة مذهب التحقق (Verificationism)، فكّر في الاعتبارات التالية:

لا كلمة من كلماتنا تشير إلى مرجع

لا واحد من معتقداتنا صادق

لا ترجمة ممكنة من اللغة الإنجليزية واللغة التي تمثِّل شكل

(39) للاطلاع على هذا النوع من الاعتراض، انظر: Barry Stroud, «Transcendental Arguments,» *Journal of Philsosphy,* vol. 65 (1968), pp. 241-256,
لقد حاولت أن أتناول هذا الاعتراض في: Richard Rorty, «Verificationism and Transcendental Arguments,» *Nous,* vol. 5 (1971), pp. 3-14,
وبعض الاعتراضات ذات الصلة في: Richard Rorty, «Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism,» Paper Presented at: *Transcendental Arguments and Science: Essays in Epistemology,* Edited by Peter Bieri, Rolf P. Horstmann, and Lorenz Kruger, Synthese Library (Dordrecht, Holland; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., 1979), pp. 77-103.

العالم ولا حدس من حدوسنا الأخلاقية صحيح «يساهم في فكرة الخير، ويعكس القانون الأخلاقي، أو غير ذلك».

وأنا أعتبر أقل من هذه مقبوليّةً هو الأخير، والسبب هو أن ما نعتبره أخلاقياً، أو ما يكون مرشّحاً للمشاركة في فكرة الخير، هو الشيء الذي يرضي بصورة تقريبيّة حدوسنا الأخلاقية الحالية أو لا يكون مكروهاً كثيراً جداً منها. هل نكون مقهورين في التفكير بأن معنى «صحيح أخلاقياً» هو «مثل مثالنا السلوكي الخاص، وبالضبط كذلك»؟ وهل هذا يوجب إهمال إمكانية واقعية لأن حدس من يقول بالتحقّق إننا لا ندرك أي إنسان **لا** يلجأ إلى حدوسنا، بوصفها أنها تقول أي شيء عن الأخلاق؟

وأظن أننا نستطيع أن نجيب على هذه الأسئلة أفضل إجابة بالتمييز بين المعنى الفلسفي «للخير» الذي تطرح بالنسبة إليه «الأغلوطة الطبيعية»، والمعنى العادي الذي لا تطرح هذه الأغلوطة بالنسبة إليه، فإذا سألنا: «ما هي الشروط الضرورية والكافية ليكون شيء خيراً؟»، فإنه يمكننا أن نقول مع ج. إ. مور (G. E. Moore) إنه لسؤال مفتوح دائماً حول ما إذا كان للخير أي علاقة بأي شروط يمكن ذكرها. والكلمات مثل «الخير» تكتسب معنى يكون كذلك «عندما يكون تناولها بالطريقة التي تناولها التقليد الفلسفي»، فتصبح اسماً لمركز خيال (focus imaginarius)، أي فكرة للعقل المحض ليست أهميتها أن تتطابق مع تحقيق أي مجموعة من الشروط. ولا يفيد هذا القول بأن α'γαθós قد خدمت اليونانيين السابقين لأفلاطون كاسم لمثل هذا الشيء غير المشروط، ولا يعني أن أي كلمة قد خدمت هذا الغرض قبل خلق الفيثاغوريين والأورفيين وأفلاطون للمذهب المثالي «بمعنَيَيْه». غير أنه يوجد الآن استعمال فلسفي

محدَّد لكلمة «خير»، وهو استعمال لم يكن ممكناً أن يكون ما هو عليه ما لم يساعد أفلاطون، وأفلوطين (Plotinus)، وأوغسطين على إنشاء نظرية أفلاطونية معيّنة تختص بالفرق بين ما هو خالد وما هو زمني ـ مكاني. وعندما لجأ مور إلى إحساسنا طلباً لمعنى «الخير»، لم يكن لاجئاً لأقل من هذا الإحساس، وهو الإحساس الذي يصعب تعيينه من غير المعرفة بتاريخ الفكر الغربي العمومي الموجود في بلومزبوري (Bloomsbury) وليس في برمنغهام (Birmingham)، فكتاب **مبادئ الأخلاق** (*Principia Ethica*) يجب قراءته كما تقرأ محاورة **يوثيفرو** (*Euthyphro*) لأفلاطون باعتباره عملاً مختصاً بالتعليم التهذيبي والثورة الأخلاقية الهادئة وليس كمسعى لوصف الممارسة اللغوية أو الفكرية الجارية.

وهناك أيضاً معنى عادي لكلمة «خير»، وهو المعنى الذي يكون للكلمة عندما تستعمل للمديح، أي للإشارة إلى أن شيئاً قد لبّى منفعةً ما. وفي هذا المعنى أيضاً، لن يجد الإنسان مجموعة من الشروط الضرورية والكافية للخير تمكن الإنسان من أن يجد الحياة الخيّرة، ويحلّ الأزمات الأخلاقية، ويصنّف التفاح نوعياً أو أي شيء آخر. وهناك أنواع مختلفة من المنافع تفوق العدد لتلبيتها، وأنواع من الأشياء لا حصر لها لامتداحها، وأسباب مختلفة لا تُعَدٌّ للثناء عليها، وكل ذلك لكي توجد مجموعة من الشروط الضرورية والكافية. غير أن هذا سبب مختلف تماماً لعدم إمكانية تعريف كلمة «خير» عن السبب الذي قدمته قبل قليل بعدم إمكانية تعريف المعنى الفلسفي «للخير». وسبب عدم إمكانية تعريف «الخير»، بالمعنى العادي والقديم، لا يتمثّل في إمكانية أن نكون مخطئين في وصف الأشخاص الأخيار أو التفاحات الصالحة، وإنما وببساطة، في أنه «لا يوجد» كلمة وصفية مهمة ولها شروط ضرورية وكافية مهمة، ففي

المعنى الفلسفي الأول لكلمة «خير» لا يمكن تعريف الكلمة، لأن أي شيء نقوله عمّا هو الخير يمكن أن يكون عديم الصلة بما هو الخير «منطقياً»، فالطريقة الوحيدة لجعل العقل العادي والقديم يفهم هذا المعنى الأول هو البداية مع أفلاطون ومور، والأمل في حصوله على الفكرة.

النقطة المهمة في اقتراحي بوجود معنيين لكلمة «خير» هو جعل فكرة وجود معنيين أيضاً لكل من «صادق» و«واقعي» وتمثيل صحيح للواقع فكرةً أكثر مقبوليّةً، وأن معظم مسائل الإبستيمولوجيا المحيرّة تصدر عن التذبذب بينها (تماماً مثلما تصدر المسائل المحيرّة الخاصة بالميتا ـ أخلاق من الذبذبة في معاني «الخير»)، فلنفكّر ونحن نبدأ بتتبّع المماثلة بين الخير والصدق، بالاستعمال العادي لكلمة «صادق»، لتعني بصورة تقريبية «ما يمكنك أن تدافع عنه ضد الجميع»، فالخط الفاصل هنا بين تسويغ معتقد وكونه صادقاً خطُ رفيع جداً. وقد كان السبب لمشقّة سقراط في شرح الفرق بين هاتين الفكرتين لمحاوريه، وهي المشقة ذاتها التي نعاني منها نحن أساتذة الفلسفة، في شرحه لطلابنا. وعندما يطابق البراغماتيون الصدق مع «ما نرغب في اعتقاده إذا بقينا نبحث بواسطة أضوائنا الحالية» أو مع «ما هو أفضل لاعتقادنا» أو مع «التأكيد المجاز»، فقد فكّروا أنهم يتبعون خطى مل، وأنهم يخدمون العلم كما فعل أتباع المذهب النفعي للأخلاق، نعني جعله شيئاً يمكنك الاستفادة منه بدلاً من أن يكون شيئاً تستطيع أن تحترمه فقط، وشيئاً متّصلاً بالإدراك العمومي بدلاً من شيء يكون نائياً عن الإدراك العمومي مثل عقل له.

فهو هذا المعنى لكلمة «صادق»، العادي والقديم، الذي انتبه إليه تارسكي ودايفدسون، والمعنى الفلسفي الخاص الذي عليه طبّق

بوتنام حجته، حجة «الأغلوطة الطبيعية»[40]. والمعنيان يتغافلان. ورأي دايفدسون يتمثَّل في مشروع «نقي» لإيجاد طريقة لتخطيط العلاقات بين جمل اللغة الإنجليزية لتيسير سبب وصف الناس لبعض الجمل الطويلة بأنها «صادقة»، برؤيتهم أن هذا تابع لوصفهم الجمل الأقصر بأنها «صادقة». أما رأي بوتنام فيتمثَّل في مشروع «غير نقي» هدفه أن يبيّن لك أن الفهم الممكن والكامل لهذه المسألة سيجعلك معرَّضاً لإمكانية ألاّ يكون عندنا معتقدات صادقة إطلاقاً. وهذا ما سيكون، ولكن نقول من جديد إن هناك غموضاً يجعل ما ليس له علاقة مشابهاً للتضادّ، فدايفدسون يمكنه أن يقول من غير أن يحاول توقّع خاتمة البحث ودحض «الميتا ـ استقراء» الريبيّ عند بوتنام، إن معظم معتقداتنا صادق. وهذا الرأي نتيجةً لرأيه الذي يفيد بأننا لا نستطيع أن نفهم الرأي الذي يقول أن معظمها صادق، وهو الرأي الذي لا يكون له معنى إلاّ عندما يكون مدعوماً بالفكرة الزائفة، أي فكرة «مخطط تصوّرات قابل للترجمة، وبديل». غير أنه عديم القوة ضد الريبيّ، باستثناء تحدّيه بتجسيد رأيه القائل بأننا مخطئون، وهو مشروع صعب صعوبة تجسيد الرأي الأكثر محدوديّةً الذي يقول إن جملنا جميعها، التي تنتهي بـ «... هي صحيحة أخلاقياً» هي كاذبة. ومثله مثل كَنْت، يقول دايفدسون إننا لا نستطيع أن ننطلق من واقعة أن هذا أو ذاك المعتقد المركزي تبيّن أنه كاذب، أو أن هذا أو ذاك الحدس الأخلاقي تكشّف عن أنه منحرف أو منحاز، إلى امكانية أن يكون «جميعها» كذلك، فليس إلاّ في سياق الاتفاق العام يكون للشك بالصدق أو الخير معنى. غير أن الريبيّ وبوتنام يتجنّبان هذه

---

(40) انظر: Putnam, «Reference and Understanding,» p. 108, حيث يشرح بوتنام المماثلة بين إستراتيجية الخاصة بكلمة «صادق وإستراتيجية مور الخاصة بكلمة «خير».

النقطة بالتحول إلى المعنى «الفلسفي» لكلمة «خير» وكلمة «صادق»، وهو مثل أفكار العقل المحض المصممة لتمثل اللامشروط، أي ذلك الذي يتحاشى السياق الذي يجري فيه الكلام، ويُدار البحث، والذي يرمي إلى بناء سياق جديد.

وسيبدو دايفدسون قائلاً بمذهب التحقّق وبالمذهب الاصطلاحي التقليدي والمذهب النسبي إذا أوّل الإنسان رأيه القائل بأن «معظم المعتقدات صادق» بأنه الرأي الذي يفيد أننا نقترب من نهاية البحث، وإلى إدراك العالم، وإلى مرآة للطبيعة صافية كلياً. غير أن هذا يشبه تأويله القائل بأنه يزعم أننا على مقربة من قمة الخط المنقسم عند أفلاطون، وقريبون من رؤية واضحة لفكرة الخير. مثل هذا التأويل يعتبر «صادق» و«خير» اسمين لملائمة مخطط أشكال تمثيل، دقيقة، مع شيء يقدم مضموناً لذلك المخطط. لكن، كما يقول دايفدسون:

من الخطأ اختصار الأمر بالقول، إننا بيّنا كيف يكون الاتصال ممكناً بين الناس الذين يملكون مخططات مختلفة، وطريقة تعمل من غير الحاجة لما لا يمكن بدونه أن يكون هناك قاعدة حياديّة، أو نظام إحداثيّات مشترك، ذلك لأننا لم نجد أساساً معقولاً يمكن بحسبه أن يُقال إن المخططات مختلفة. وبالمثل، من الخطأ الإعلان عن أنباء عظيمة تفيد أن كل الناس، وعلى الأقل جميع الناطقين باللغة، يشترك بمخطط عام وأنطولوجيا، ذلك لأننا إذا كنا لا نستطيع أن نقول بصورة معقولة إن المخططات مختلفة، فإننا لا نستطيع أن نقول بصورة معقولة أيضاً إنها واحدة.

فبتخلّينا عن الاعتماد على تصوّر واقع غير مؤوّل أي شيء خارج كل المخططات والعلم، فإننا لا نتخلّى عن فكرة الصدق الموضوعي، بل العكس، فعلى أساس افتراض عقيدة ثنائية المخطط

والواقع، نحصل على النسبيّة التصوّرية، والصدق النسبيّ للمخطط. وبلا هذه العقيدة، يسقط مثل هذا النوع من النسبيّة. إن صدق الجمل يظل طبعاً نسبيّاً إلى اللغة، لكن ذلك موضوعي بقدر الإمكان وبتخلّينا عن ثنائيّة المخطط والعالم، لا نتخلّى عن العالم، بل نعيد تأسيس تماسٍّ دون وسيط بالأشياء المألوفة التي سلوكها الغريب جعل جملنا وآراءَنا صادقةً أو كاذبة[41].

إن الرأي الموحي بأن دايفدسون هو كمن يقول بالتحقق والنسبية، عندما يقول إن معظم معتقداتنا صادق أو إن أي لغة يمكن ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية هو القول بأنه لم يستعمل الأفكار «الأفلاطونية» الخاصة بالصدق وبالخير وبالواقع التي يحتاجها «الواقعيون» لكي يجعلوا مذهبهم الواقعي دراماتيكياً وموضع جدل ونزاع (أو «ميتافيزيقياً») وليس «داخلياً» وفقاً للمعنى الذي أراده بوتنام). ولم يرفض دايفدسون هذه الأفكار الأفلاطونية بعرض «عدم اتساقها»، فكل ما يستطيع فعله بها هو أن يفعل مثلما فعل كَنْت بأفكار العقل المحض، نعني أن يبيّن كيف تعمل وما تقدر على فعله وما تعجز عن فعله، فالمشكلة الخاصة بالأفكار الأفلاطونية لا تتمثّل بكونها «خاطئةً»، وإنما في عدم وجود إمكانية كبيرة لوصفها، وتحديداً لا يوجد سبيل «لتطبيعها» أو ربطها ببقية البحث، أو بالثقافة، أو بالحياة. وإذا سألت ديوي عن سبب اعتقاده بحيازة الثقافة الغربية على أقل ما يمكن من فكر الخير، أو سألت دايفدسون سبب

---

(41) انظر: Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme,» p. 20,
لقد حاولت أن أطوّر تقابلاً بين التخلّي عن العالم «كما يفهمه الإدراك العام» والتخلّي عن العالم «بوصفه الشيء في ذاته»، أي العالم الذي يستحيل أن نفهمه فهماً صحيحاً، وذلك في: Richard Rorty, «The World Well Lost,» *Journal of Philosophy*, vol. 69 (1972), pp. 649-666, esp. 662-663.

كلامنا عن موجودات واقعية أو قولنا أي شيء صادق عنها، فمن المحتمل أن يسألاك عمّا يجعلك تشك بالموضوع. وإذا أجبت بأن عبء التوضيح يقع عليهما، وأنهما يمتنعان عن المناقشة انطلاقاً من الواقعة التي مفادها أننا من المستحيل أن نعرف ما إذا كان الريبيّ مصيباً، إلى استحالة كونه مصيباً، فإن كلاًّ من ديوي ودايفدسون قد يجيبان أنهما لن يناقشا بتلك الطريقة فهما لا يحتاجان إلى الاستشهاد بمناقشات تحقق، فما يحتاجان إليه هو، وببساطة، التساؤل عن الداعي لانشغالهما بالتفكير بالبديل الريبي قبل أن يُقدم لهما أساسٌ ماديّ للشك. وتسمية هذه المحاولة نقلاً للعبء إلى «مذهب التحقق» الريبي، أو خلطاً لنظام المعرفة بنظام الوجود، يشبه تسمية «إنسان التحقق» أنه من يقول إنه لا يهمّه ما إذا كانت الأشياء التي دعاها «حمراء» هي حمراء في الواقع قبل تقديم بديل مادي ما. إن القرار الخاص بمسألة ما إذا كان يجب أن نملك معايير أعلى من المعايير العادية لتطبيق كلمات مثل «صادق» أو «خير» أو «أحمر»، هي مسألة لا نزاع فيها، كما أرى. غير أني أشك بأنها المسألة الوحيدة الباقية العالقة بين الواقعيين والبراغماتيين، وأنا على يقين أن فلسفة اللغة لم تقدِّم لنا أي نقاط جديدة مهمة للحوار حولها.

القسم الثالث

الفلسفة

الفصل السابع
من الإبستيمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا

1 ـ المقايسة والمحادثة

ناقشت «في الفصل الثالث» أن الرغبة في الإبستيمولوجيا هي رغبةٌ في التقييد، نعني رغبة في إيجاد «أسس» يتشبّث بها الإنسان، وأطر يجب أن لا يتيه أحد وراءها، وأشياء تفرض نفسها، وأشكال تمثيل لا تقاوم. وعندما وصفت ردّ الفعل الحديث ضد البحث عن أسس مثل «مذهب السلوك الإبستيمولوجي» في الفصل الرابع، لم أكن مقترحاً أن كواين وسلارز مكّنانا من أن نحصل على مصدر سلوكي أفضل للإبستيمولوجيا، بل بيّنا لنا كيف تبدو الأشياء عندما تتخلّى عن الرغبة في المجابهة والتقييد. وعلى كل حال، لطالما كان هناك شعور بأن موت الإبستيمولوجيا التأسيسية، سيخلّف فراغاً يحتاج إلى ملء. وفي الفصلين الخامس والسادس ناقشت محاولات مختلفة لملئه. أما في هذا الفصل فأني سأتحدث عن الهيرمينوطيقا، لذا، أريد أن أوضح منذ البداية أنني لا أقدِّم الهيرمينوطيقا «كموضوع خَلَفٍ» للإبستيمولوجيا، وكنشاط يملأ الفراغ الثقافي الذي ولّدته، مرّةً، الفلسفة التي تمركزت في الإبستيمولوجيا. وفي التفسير الذي سأقدمه، لن تكون الهيرمينوطيقا اسماً لنظام معرفي، ولا لمنهج

لتحقيق ذلك النوع من النتائج التي عجزت الإبستيمولوجيا عن تحقيقها، ولا لبرنامج بحث. بل، على العكس، فإن الهيرمينوطيقا تعبير عن أمل بأن الفضاء الثقافي الذي خلّفه موت الإبستيمولوجيا لن يُملأ، أي أن ثقافتنا يجب أن تصبح ثقافةً يختفي فيها الشعور الذي يطلب التقييد والمجابهة، ولا يعود موجوداً. إن فكرة وجود إطار حيادي ثابت يمكن للفلسفة أن تعرض «بنيته» هي فكرة تفيد أن الأشياء التي يواجهها العقل، أو القواعد التي تقيّد البحث، هي عامة ومشتركة في كل أشكال الكلام، أو على الأقل، في كل كلام عن موضوع معطى. وهكذا، فإن الإبستيمولوجيا تجري على أساس الافتراض بأن جميع الإسهامات في كلام ما ممكن مقارنتها. أما الهيرمينوطيقا فهي صراع ضد هذا الافتراض، وبقَدَرٍ كبير.

وأنا أعني بـ «إمكانية المقايسة» إمكانية مناسبتها مع مجموعة من القواعد تعلمنا عن كيفية الوصول إلى اتفاق عقلي على ما يمكن أن يحلّ المسألة حول كل نقطة تبدو فيها القضايا متعارضة[1]، فهذه القواعد تعلمنا كيف نبني وضعاً مثالياً، تُرى فيه كل الخلافات المتبقّية «لامعرفية» أو لفظيّة، أو وقتيّة، ممكن حلّها بعمل شيء إضافي. المهم هو وجوب وجود اتفاق حول ما يُراد عمله، إذا كان لابد من تحقيق حلّ. وفي الوقت نفسه يمكن للمتحاورين أن يتفقوا على الاختلاف، راضين بعقلانية كل فريق منهما في الوقت ذاته، فالفكرة المسيطرة في الإبستيمولوجيا هي أن يكون المرء عقلياً، وأن

(1) ولتلاحظْ أن هذا المعنى لِـ «إمكانية المقايسة» ليس مثل «تعيين المعنى ذاته للمفردات». هذا المعنى، وهو الذي غالباً ما يستعمل في مناقشة كُون، لا يبدو لنا مفيداً في ضوء هشاشة فكرة «ذات المعنى». والقول إن أطراف الجدل «يستخدمون المفردات بطرق مختلفة» يبدو لي طريقة غير تنويرية في وصف واقعة أنهم عاجزون عن إيجاد سبيل للاتفاق على ما يحلّ المسألة. انظر الفصل السادس، الجزء الثالث حول هذه النقطة.

يكون إنسانياً بصورة كاملة، وأن يفعل ما يجب علينا أن نفعل، وهو حاجتنا لأن نكون قادرين على إيجاد اتفاق مع بشر آخرين، فبناء إبستيمولوجيا هو إيجاد أكبر مقدار من الأرضيّة المشتركة مع الآخرين. وإن الافتراض بإمكانية بناء إبستيمولوجيا معناه الافتراض بوجود مثل هذه الأرضيّة المشتركة. وأحياناً كان هناك تخيّل بوجود هذه الأرضيّة المشتركة خارجنا، وعلى سبيل المثال في منطقة الوجود المضادة لمنطقة الصيرورة، وفي المُثُل التي ترشد البحث والتي هي هدفه. وحصل تخيّل بوجودها أحياناً فينا، كما حصل في فكرة القرن السابع عشر، حين أفادت بأن فهمنا لعقولنا يلزم عنه قدرتنا على فهم الطريقة الصحيحة لإيجاد الصدق. وفي الفلسفة التحليلية غالباً ما كان وجودها يُتَخيَّل في اللغة التي يُفترض بأنها تقدّم المخطط الكلّي لجميع المضامين الممكنة. وبدا التفكّر «بعدم» وجود مثل هذه الأرضيّة المشتركة بأنه يُهدِّد العقلانية. والشك بالحاجة إلى المقايسة بدا خطوةً أولى نحو العودة إلى حرب الجميع ضد الجميع. وهكذا، كان ردّ الفعل العام على كُون وفايرابند، على سبيل المثال، بالقول، إنهما ينافحان عن استعمال القوة وليس الإقناع. إن المعالجات الكلية، والمضادة للمذهب التأسيسي والبراغماتية، والتي شملت المعرفة والمعنى، والتي نجدها عند ديوي وفتغنشتاين وكواين وسلارز ودايفدسون، كانت مسيئة لكثير من الفلاسفة، لأنها، وبصورة تحديدية تخلّت عن مطلب المقايسة، لذا، كانت «نسبيةً». وإذا كنا ننكر وجود أسس تفيد كأرضية مشتركة للحكم على مزاعم المعرفة، فإن فكرة كون الفيلسوف حارساً للعقلانية تكون في خطر. وبصورة أكثر عمومية، إذا قلنا بعدم وجود شيء اسمه إبستيمولوجيا وأنه لا يمكن إيجاد بديل له، مثلاً، البسيكولوجيا التجريبية الحسّية أو فلسفة اللغة، فسوف يُنظر إلينا كما لو أننا نقول بعدم وجود اتفاق عقلي وعدم اتفاق، فيبدو أن النظريات الكلية تجيز لكل إنسان أن

ينشئ كلَّه الصغير الخاص ويدبُّ في داخله دبيباً، أي باراديغمه الصغير الخاص، وممارسته الصغيرة الخاصة، ولعبته اللغوية الصغيرة الخاصة.

وأنا أظن أن وجهة النظر التي تقول، إن الإبستيمولوجيا، أو أي نسَق مناسب خَلَف لها، ضرورية للثقافة، هي وجهة نظر تخلط بين دورين يمكن للفيلسوف أن يلعبهما. الأول هو الوسيط السقراطي المحبّ للفنون المثقّف والبراغماتيّ المتعدد النواحي الذي يعمل بين أشكال من الخطاب الكلامي متنوّعة، ففي صالاتهم يتآلف المفكرون السَّحَرة بممارساتهم الذاتية المغلقة. وتتم تسوية الخلافات بين الأنظمة المعرفية وأشكال الخطاب الكلامي أو تجاوزها في مجرى المحادثة. أما الدور الثاني فمنوط بالمشرف الثقافي الذي يعرف الأرضيّة المشتركة لكل إنسان، مثل الملك الفيلسوف الأفلاطوني الذي يعرف ما يفعله البشر الآخرون كلهم، سواء أعرفوا «هم» بذلك أو لم يعرفوا، لأنه يعرف السياق الأخير «الصور، والعقل، واللغة» الذي فيه يعملون. الدور **الأول** يلائم الهيرمينوطيقا، **والثاني** الإبستيمولوجيا، فالهيرمينوطيقا ترى العلاقات بين أشكال الخطاب الكلامي المختلفة مثل حبال مجدولة في محادثة ممكنة، محادثة تفترض عدم وجود مصفوفة نَسَقيّة تربط بين المتكلمين، وحيث الأمل في الاتفاق لا يُفقد ما فتئت المحادثة جارية. وهذا الأمل ليس أملاً في اكتشاف أرضيّة مشتركة قائمة وسابقة، وإنما هو أمل. ببساطة نقول: في الاتفاق، وهذا الأقل، أو في عدم اتفاق مثير ومثمر. غير أن الإبستيمولوجيا ترى الأمل في الاتفاق علامةً على وجود أرضيّة مشتركة قد لا يعرفها المتكلمون، وهي توحدهم في عقلانية مشتركة. أما الهيرمينوطيقا فترى أن يكون الإنسان عقلياً معناه أن يريد الامتناع عن الإبستيمولوجيا، أي الامتناع عن التفكير بوجود مجموعة خاصة

من المفردات يجب صياغة كل الإسهامات في المحادثة بها، وأن يريد الإمساك بلغة المحاور الغريبة وليس ترجمتها إلى لغته. والعقلاني، في الإبستيمولوجيا، هو من يجد مجموعة المفردات المناسبة التي يجب ترجمة جميع الإسهامات إليها لكي يكون الاتفاق ممكناً، فالمحادثة، بالنسبة إلى الإبستيمولوجيا، بحثٌ ضمنيّ. أما بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا، فالبحث مجرد محادثة عادية. وتنظر الإبستيمولوجيا إلى المشاركين موحدين فيما يسميه أوكيشوط (*universitas*)، أي مجموعة وحدتها المصالح المتبادلة لتحقيق غاية مشتركة. أما علم الهيرمينوطيقا فتراهم موحّدين فيما يسميه (Societas)، أي أشخاص سقطت طرقهم في الحياة، ووحّدتهم الكياسة وليس الهدف المشترك، وأقل من ذلك الأرضيّة المشتركة(2).

قد يبدو استعمالي متكلفاً، لمصطلحي إبستيمولوجيا وهيرمينوطيقا ليمثّلا هذين الضدّين المثاليين. لذا، سأحاول تسويغه بالإشارة إلى بعض الروابط بين المذهب الكلّي و«الدائرة الهيرمينوطيقية». إن الفكرة التي تفيد أن المعرفة هي تمثيل دقيق مالتْ، وبصورة طبيعية، إلى الفكرة التي تقول إن أنواعاً معيّنة من أشكال التمثيل والتعابير والعمليات هي «أساسيّة»، و«مميّزة»، و«تأسيسية». إن نقود هذه الفكرة التي ناقشتها في فصول سابقة تدعمها الحجج الكلية التي لها مثل هذه الصورة: لن نكون قادرين على فصل العناصر الأساسية إلاّ على أساس معرفة سابقة بكل النسيج الذي توجد فيه هذه العناصر. وهكذا، لن نكون قادرين على وضع فكرة «تمثيل دقيق» (أي عنصراً عنصراً) محل أداءِ الممارسة ناجح،

(2) «On the Character of a Modern European State,» in: Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975).

فاختيارنا للعناصر يقرره فهمنا للممارسة وليس كون الممارسة «مشروعة» بفضل «إعادة بناء عقلاني» من العناصر. هذا الخط الكلي من المناقشة يقول إننا لن نكون قادرين إطلاقاً على تجنّب «الدائرة الهيرمينوطيقية»، أي الواقعة التي تفيد بأننا لن نستطيع أن نفهم أجزاء ثقافة، وممارسة، ونظرية، ولغة غريبة، أو غير ذلك، ما لم نكن نعرف شيئاً عن كيفية عمل الكلّ، بينما لا نستطيع أن ندرك كيف يعمل الكلّ ما لم نملك بعض الفهم بأجزائه، فكرة التأويل هذه تفيد أن الفهم يشبه المعرفة بشخص أكثر منه اتّباع برهان. وفي الحالين نتأرجح بين تخمينات تتعلق بكيفية وصف قضايا خاصة أو أحداث أخرى، وتخمينات تختص بنقطة الوضع كله، إلى أن نشعر، وبصورة تدريجية، بأننا على ألفة بما كان غريباً. إن الفكرة التي ترى أن الثقافة هي محادثة وليست بناءً مشاداً على أسس تلائم ملائمة جيدة الفكرة الهيرمينوطيقية عن المعرفة، ذلك، لأن الدخول في محادثة مع الغرباء، مثل اكتساب فضيلة جديدة أو مهارة بمحاكاة نماذج، هو مسألة «φρόνησις» وليس مسألة «ἐπιστήμη».

الطريقة المألوفة في معالجة العلاقة بين الهيرمينوطيقا والإبستيمولوجيا تتمثّل في الرأي الذي يقضي بقسمه الثقافة بينهما، فتهتم الإبستيمولوجيا بالقسم «المعرفي» الخطير والمهم «وهو القسم الذي فيه نقوم بواجباتهم نحو العقلانية» وتتحمّل الهيرمينوطيقا مسؤولية كل شيء آخر. والفكرة وراء مثل هذه القسمة تتمثّل في أن المعرفة بالمعنى الصارم، أي «ἐπιστήμη»، يجب أن يكون لها منطق «λόγος»، وأن المنطق «λόγος» لا يعطى إلا باكتشاف طريقة مقارنة. إن فكرة إمكانية المقايسة مغروسة في فكرة «المعرفة الأصلية»، بحيث لا تعود هناك حاجة لأن يكون ما هو مجرد «مسألة ذوق» أو «مسألة رأي» في عداد مسؤولية الإبستيمولوجيا، والعكس هو أن ما

لا تقدر الإبستيمولوجيا على جعله ممكن المقايسة يوصم بأنه «ذاتي».

إن المقايسة البراغماتية للمعرفة التي يراها المذهب السلوكي الإبستيمولوجي تشرح الخط الفاصل بين الخطابات المتقايسة والخطاب غير المتقايس بأنه مجرد خط بين ما هو كلام «عادي» وكلام «غير عادي»، وهو تمييز تعميمي لتمييز كُون بين ما هو علم «عادي» وما هو علم «ثوري»، فالعلم «العادي» هو ممارسة حلّ مشكلات استناداً إلى خلفية إجماع على ما يُحسب شرحاً جيداً للظواهر وما يتطلبّه حلّ مشكلة. أما العلم «الثوري» فهو إدخال «باراديغم» جديد للشرح، وبالتالي مجموعة جديدة من المسائل. والعلم العادي قريب بمقدار الحياة الواقعية من فكرة الإبستيمولوجي عن العقلانية، فكل واحد من الناس يوافق على كيفية تقييم كل شيء يقوله كل إنسان آخر. وبصورة أكثر عموميةً نقول: إن الكلام العادي هو ذلك الكلام الذي يُدار داخل مجموعة من الأعراف الاصطلاحية متفق عليها حول ما يُعَدّ إسهاماً ذا علاقة، وما يُعَدُّ إجابةً على سؤال، وما يُعَدُّ حجّةً جيدةً تدعم تلك الإجابة أو نقداً لها. أما الكلام غير العادي، فهو ما يحصل عندما يشارك إنسان في الكلام ويكون جاهلاً بهذه الأعراف الاصطلاحية، أو من يزيحها جانباً فلا يعمل بها. ἐπιστήμη هو ناتج الكلام العادي، أي ذلك النوع من الأقوال التي يمكن الموافقة على صدقه من قِبَل جميع المشاركين الذين يحسبهم المشاركون الآخرون «عقلاء». أما ناتج الكلام غير العادي فيمكن أن يكون أيَّ شيء بدءاً من اللغو الذي لا معنى له إلى الثورة الفكرية، ولا وجود لنظام معرفي يصفه مثلما لا يوجد نَسَق مكرَّس لدراسة ما لا يمكن توقعه، أو «الخلق». غير أن علم الهيرمينوطيقا هو درس للكلام غير العادي من منظور كلام عادي ما،

أي محاولة لفهم ما يجري على المسرح ونحن مازلنا غير متيقنين منه بغية وصفه، ومن ثمَّ، البداية بوصف إبستيمولوجي له. إن الواقعة المفيدة بلزوميّة اعتبار الهيرمينوطيقا معياراً ما أمراً مسلَّماً به، يجعلها «إصلاحية» (Whiggish). غير أنها مادامت تستأنف بطريقة غير اختزالية وبأمل التقاط زاوية جديدة للنظر إلى الأشياء، فإنها تستطيع أن تتجاوز إصلاحيتها الخاصة.

إذن، من هذا المنظور، لا يبدو الخط الفاصل بين منطقتي الإبستيمولوجيا والهيرمينوطيقا أمراً يتعلق بالفرق بين «علوم الطبيعة» و«علوم الإنسان»، ولا بين الواقعة والقيمة، ولا بين ما هو نظري وما هو عملي، ولا بين المعرفة الموضوعية وشيء ضعيف وملتبس، فالفرق هو فرق في المألوفيّة ليس إلاّ. ونحن نكون إبستيمولوجيين عندما نفهم جيداً ما يحدث ونريد أن نصنّفه بغية توسيعه، أو تعزيزه، أو تعليمه، أو تأسيسه. ويجب أن نؤوّل عندما لا نفهم ما يجري، لكننا صادقون في قبوله بدلاً من أن نكون «ويغيين»(*) (Whiggish) صخّابين، إلاّ حيثما يكون اتفاقنا على ممارسات بحثيّة «أو، ممارسات كلام، بصورة عامة» وبسهولة، كما في الفن «الأكاديمي»، والفلسفة «السكولاستيكية»، أو السياسات «البرلمانية»، أو العلم «العادي». ونحن لا نحصل عليها لأننا اكتشفنا شيئاً عن «طبيعة المعرفة الإنسانية» بل لأنه عندما تستمر الممارسة لزمن طويل كاف، فإن الأعراف الاصطلاحية التي جعلتها ممكنةً والتي تسمح بإجماع حول كيفية قسمتها إلى أقسام، يصبح عزلها سهلاً نسبياً. وقد قال نيلسون غودمان (Nelson Goodman) عن أننا نكتشف قواعد الاستدلال الاستقرائي والاستنباطي عن طريق اكتشافنا أي استدلالات

(*) ويغ (Whig) هو الأميركي المؤيد للثورة على إنجلترا.

نقبل بها بالعادة(3)، وكذلك الحال مع الإبستيمولوجيا عموماً. فلا صعوبة في المقايسة في الثيولوجيا أو الأخلاق أو النقد الأدبي عندما تكون مناطق الثقافة هذه «عاديةً». وقد كان من السهل، في فترات زمنية معيّنة تحديد أيٍّ من النقّاد له «إدراك حسّي عادل» لقيمة قصيدة، كما في تحديد أي تجارب قادرة على التوصل إلى ملاحظات دقيقة وقياسات مضبوطة. وفي فترات أخرى، نذكر على سبيل المثال مسألة الانتقالات بين «الطبقات الأركيولوجية» التي رآها فوكو في تاريخ أوروبا الفكري الحديث، فقد يكون من الصعب معرفة أيٍّ من العلماء قدّم فعلياً شروحاً معقولة مثل معرفة أيٍّ من الرسّامين التشكيليين سوف يُخلَّد.

2 ـ كُون وعدم إمكانيّة المقايسة

في السنوات الأخيرة، اكتسبت المجادلات حول إمكانية الإبستيمولوجيا مقابل الهيرمينوطيقا صلابةً جديدةً كنتيجة لعمل ت. س. كُون، فكتابه **بنية الثورات العلمية** (*Structure of Scientific Revolutions*) مدين بشيء لنقود فتغنشتاين للإبستيمولوجيا المعيارية، لكنه طبّق هذه النقود على الرأي الشائع بطريقة جديدة، فمنذ عصر التنوير، وبخاصة منذ كَنْت، اعتُبرت العلوم الفيزيائية نموذجاً للمعرفة، وبالنسبة إليها يجب أن تقاس بقية الثقافة. وقد أظهرت دروس كُون في تاريخ العلم أن النزاع الجدلي في العلوم الفيزيائية

(3) إن موقف نيلسون غودمان البراغماتي من المنطق موجود، وبصورة مختصرة جيدة في مقطع يستدعي إلى العقل «الدائرة الهيرمينوطيقية» من جديد، يقول: «وهذا يبدو دائرياً بشكل فاضح... غير أن هذه الدائرة لها فضيلة..، فالقاعدة تعدَّل إذا كانت تعطي استدلالاً لا نقبله، والاستدلال يرُفض إذا كان ينتهك قاعدةً لا نكون راغبين بتعديله». انظر: Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955), p. 67.

كان في معظمه مثل المحادثة العادية «حول لوم عمل، ومؤهلات طالب وظيفة، وقيمة قصيدة، والرغبة في تشريع» وليس كما زعم عصر التنوير. وبصورة خاصة، تساءل كُون عمّا إذا كانت فلسفة العلوم تستطيع أن تنشئ حساباً يمكّن من الاختيار بين النظريات العلمية. الشك في هذه النقطة جعل قُرّاءَه مرتابين ارتياباً مضاعفاً في مسألة ما إذا كانت الإبستيمولوجيا تستطيع، بدءاً من العلم، أن تشق طريقها إلى بقية الثقافة بواسطة اكتشاف الأرضيّة المشتركة لأكثر الكلام الإنساني الذي يمكن اعتباره «معرفياً» أو «عقلياً».

إن أمثلة كُون عن التغيّر «الثوري» في العلم كانت، وكما هو نفسه ذكر، حالات من النوع الذي كانت الهيرمينوطيقا تعتبرها دائماً مهمتها الخاصة، حالات يقول فيها العالم شيئاً يبدو سخيفاً لدرجة يصعب علينا الاعتقاد بأننا فهمناه بطريقة صحيحة. ويقول كُون إنه قدم للتلاميذ القاعدة التالية:

«عندما تقرأون أعمال مفكّر مهمّ، ابحثوا أولاً عن أنواع الشذوذ الواضحة في النصّ واسألوا أنفسكم كيف يمكن لإنسان ذي عقل أن يكتبها. وعندما تجدون جواباً.. عندما يتبيّن لهذه المقاطع معنى، عندئذ يمكنكم أن تجدوا أن مقاطع ذات أهمية أكبر، مقاطع فكّرتم أنكم فهمتموها من قبل، قد بدّلت معناها»[(4)].

ويتابع كُون فيقول، إنه ليس هناك من حاجة لأن تُقال للمؤرخين الذين هم «بوعي أو بلا وعي، يمارسون المنهج الهيرمينوطيقي». غير أن وضع كُون لمثل هذه القاعدة أزعج فلاسفة

(4) انظر: Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977), p. xii.

العلوم الذين، لأنهم يشتغلون في التقليد الإبستيمولوجي، كانوا ملزمون على التفكير بمفردات مخطّط حيادي (مثل «لغة الملاحظة»، و«قوانين البردج»... إلخ) تجعل بالإمكان مقارنة أرسطو ونيوتن مثلاً، ورأوا أن مثل هذا المخطط يمكن أن يستعمل لإظهار عدم ضرورة العمل التخميني الهيرمينوطيقي. وقد بدا للعديد من مثل هؤلاء الفلاسفة أن زعم كُون بعدم إمكانية المقايسة بين مجموعات من العلماء لها باراديغمات مختلفة للشرح الناجح، أو مجموعات لا يشترك علماؤها بالمصفوفة النظامية ذاتها، أو كليهما[5]، هو زعم يهدِّد بالخطر فكرة اختيار النظريات في العلم. لأن «فلسفة العلم»، وهو الاسم الذي سُمِّيت به «الإبستيمولوجيا» عندما أخفت نفسها في أوساط التجريبيين الحسّيين المنطقيين، قد صوّرت نفسها موفّرةً حساباً يستخدم في الاختيار بين النظريات.

وإن زعم كُون بعدم إمكانية وجود حساب، ما خلا واحداً، من نوع مابعد الواقع (Post factum) أو ويغياً «واحداً يبني الإبستيمولوجيا على أساس مفردات أو افتراضات الطرف الظافر في نزاع علمي»، قد جعلته مبهماً إضافاتُ كوُن الملحقة ذات النكهة «المثالية»، فالقول إن «لغة الملاحظة الحياديّة» التي بها يستطيع أن يقدم المدافعون عن النظريات المختلفة دليلهم ذات عون ضئيل في الفصل بين النظريات، هو شيء. وشيء آخر القول بعدم إمكانية وجود مثل هذه اللغة لأن المدافعين «يرون أشياء مختلفة» أو «يعيشون في عوالم مختلفة». ولسوء الحظ، كانت ملاحظات كُون التي وضعها على النوع الثاني

(5) للاطلاع على تمييز كُون بين مغيبين «مركزيين» «للباراديغم» مختلطين في كتابه **بنية الثورات العلمية**، لكن تمَّ تمييزهما الآن، وهما «الباراديغم» بوصفه النتيجة المتحققه والباراديغم بوصفه «مصفوفة نظامية». انظر: «Second Thoughts on Paradigms,» in: Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change.*

عَرَضيّة، لذا، انقضّ عليها الفلاسفة. لقد رغب كُون في معارضة الرأي التقليدي المفيد أن «ما يتغير مع البارادیغم ليس إلاّ تأويل العالم للمشاهدات التي هي ذاتها ثابتة، مرةً وإلى الأبد، بواسطة طبيعه البيئة والجهاز الادراكي الحسّي»[6]. غير أن هذا الرأي يكون حميداً إذا كان يعني فقط أن نتيجة النظر يمكن صياغتها دائماً بمفردات مقبولة من الفريقين كليهما (مثلاً «السائل بدا قائماً أكثر»، و«الإبرة انحرفت إلى اليمين»، أو بمقدار ضئيل، و«أحمر هنا الآن!»). كان على كُون أن يكون راضياً بأن يبيّن بأن إمكانية الوصول إلى مثل هذه اللغة الحميدة لا تساعد بشيء في البتّ في النظريات بواسطة حساب، مثلما لا يساعد علم حساب عددي في قرار الذنب أو البراءة في محاكمات المحلّفين، ولنفس الأسباب، فالمشكلة هي أن الفجوة بين اللغة الحيادية واللغات الوحيدة المفيدة في الفصل في الموضوع المدروس، هي فجوة أوسع من إمكانية ردمها بواسطة «مصادرات المعنى» أو أيّاً من الكائنات الميثولوجية الأخرى التي تنشئها الإبستيمولوجيا التجريبية الحسّية التقليدية.

كان على كُون، وببساطة، أن ينبذ المشروع الإبستيمولوجي كله. غير أنه عوضاً عن ذلك دعا إلى «بديل قابل للحياة للبارادیغم الإبستيمولوجي التقليدي»[7]، وقال إن علينا أن نتعلّم أن نفهم القضايا التي تماثل، على الأقل «أعمال العالِم اللاحقة»، أي بعد الثورة «في عالم مختلف». ورأى أن علينا، أيضاً، أن نفهم المزاعم المفيدة أنه

(6) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science, Foundations of the Unity of Science; v. 2, no. 2, 2nd ed. enl. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970), p. 120.

(7) هذا الاقتباس وجميع الاقتباسات الأخرى من كُون في هذه الفقرة مأخوذ من: المصدر نفسه، ص 120-121.

«عندما نظر أرسطو وغاليليو إلى الحجارة النائسة، فإن الأول رأى سقوطاً مكبوحاً، والثاني رأى نواساً» وأن «أنواع النّواس وُجدت بما يشبه نقلة جشطالطية سبّبها باراديغم». والنتائج غير السعيدة لهذه الملاحظات كانت وضع نَوَسان النّواس بين المذهب الواقعي والمذهب المثالي، من جديد. ولكي نحترس من أشكال الخلط في المذهب التجريبي الحسّي التقليدي ألاّ تغالي في اعتبار النقلة الجشطالطية الواردة، فنقول: أكثر الناس قادرون على الاستجابة للمثيرات الحسّية بملاحظات عن أنواع النواس، من غير استدلال نجريه. لقد كان كُون محقّاً في قوله إن «الباراديغم الفلسفي الذي أنشأه ديكارت وطُوِّر في الوقت ذاته على صورة ديناميكا نيوتونية» اقتضى أن يُرمى، لكنه استبقى فكرته عن «الباراديغم الفلسفي» بواسطة الفكرة الكَنْتية المفيدة أن البديل الوحيد لوصف واقعي لانعكاسٍ مرآويّ ناجح، هو وصف مثالي لمطواعيّة العالم المنعكس في مرآة، فنحن نحتاج، فعلياً، للتخلّي عن فكرة «المعطيات والتأويل» مع فكرتها التي تقول: إنه إذا كنا نستطيع أن نصل إلى المعطيات «الواقعية» غير الملوَّنة باختيارنا اللغة، فسنكون «مؤسّسين» اختياراً عقلياً. غير أننا نتمكن من التخلّص من هذه الفكرة بأن نكون من أتباع المذهب السلوكي في الإبستيمولوجيا لا من أتباع المذهب المثالي، فعلم الهيرمينوطيقا لا يحتاج لباراديغم إبستيمولوجي جديد أكثر مما يتطلّب التفكير السياسي الليبرالي باراديغماً جديداً للسيادة، فالهيرمينوطيقا هو ما نحصل عليه عندما لا نعود إبستيمولوجيين.

إذن، بعد وضعنا جانباً «مثالية» كُون العارضة، يمكننا أن نركِّز على رأي كُون المفيد بعدم وجود حساب خاص بالاختيار بين النظريات. وقد أدّى هذا بنقّاده إلى الإدعاء بأنه بأنه أجاز لكل عالم أن يقيم باراديغمه الخاص ثم أن يعرِّف الموضوعية والعقلانية بواسطةَ

ذلك البارادیغم، وهو النقد الذي كما أسلفت أعلاه، جرت العادة على وضعه ضد نظرية في المعرفة كلّية وغير مشادة على أساس هكذا يكتب كُون:

> في تعلّمه البارادیغم يتطلب العالم نظريةً، ومناهجَ، ومعاييرَ معاً، وعادةً ما تكون في مزيج معقّد.
>
> تلك الملاحظة... توفِّر إشارتنا الواضحة الأولى عن سبب طرح اختيارنا بين البارادیغمات المتنافسة أسئلةً لا تُخلّ بمعايير العلم العادي...، فهو مثل موضوع المعايير المتنافسة، لا يُجاب عليه إلاّ بمفردات معايير تقع خارج العلم العادي كلياً، وهو ذلك اللجوء إلى المعايير الخارجية الذي يجعل المجادلات حول البارادیغم ثوريّةً بأكثر ما يكون من الوضوح[8].

ويشرحه نقّاد مثل شيفلر (Scheffler) كما يلي:

> «... التقييم المقارن للبارادیغمات المتنافسة يمكن تصوّره تصوّراً مقبولاً على أنه عملية تفكير تحصل في مستوى ثان للكلام... ومنَّظمة، ولدرجة ما، بمعايير مشتركة ملائمة لمناقشة من الدرجة الثانية. ويوحي المقطع الذي استشهد به قبل قليل أن مثل هذا الاشتراك بمعايير من الدرجة الثانية مستحيل. ذلك لأن القبول ببارادیغم لا يعني القبول بالنظرية والمناهج فحسب، وإنما، أيضاً، القبول بالمقاييس الحاكمة بالمعايير التي تسوِّغ البارادیغم ضد منافسيه... وهكذا، فإن فروق البارادیغمات تنعكس في اتجاه الأعلى انعكاساً لا مفر منه على صورة فروق معيارية على المستوى الثاني. وينتج عن ذلك أن يكون كل بارادیغم ذا تسويغ ذاتي بصورة ضرورية

---

(8) انظر: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961), pp. 108-109

وأن المجادلات البارادیغمية تنقصها الموضوعية: أي إننا، ومن جديد، نبدو مدفوعين للعودة إلى المحادثات اللاعقلية بوصفها التوصيف النهائي للنقلات البارادیغمية داخل متّحد العلم[9].

من المؤكّد أنه يمكن المناقشة للبرهان على أن «فروق البارادیغمات تنعكس في الأعلى بالضرورة»، لكن كُون لم يناقش بتلك الطريقة، فقد قال فقط: إن مثل هذا الانعكاس التفكيري في خطاب كلامي ورائي يصعِّب فضّ الخلافات داخل العلم العادي. وإلى هذا الحدّ يوافق نقّاد مثل شيفلر، وبالفعل يبدو الحال كما ذكر كُون، وهو أن «معظم فلاسفة العلم يرغبون... الآن في اعتبار نوع الحساب الذي جرى البحث عنه تقليدياً أنه مثال أعلى لا يمكن الحصول عليه»[10]، فالمسألة الواقعية الوحيدة التي تفصل كُون عن نقّادة تَمْثَلُ في ما إذا كانت «عملية التفكير» التي تحدث تتعلّق بتحوّلات البارادیغم في العلوم، (أي ذلك النوع من العمليات الذي يمتّد إلى ما ينوف عن قرن من الزمان)، كما بيّن كوُن في **الثورة الكوبرنيكية**، هي عملية مختلفة نوعيّاً عن عملية التفكير التي تتمّ، على سبيل المثال، عند التحوّل الانتقالي من النظام القديم (*ancien régime*) إلى الديمقراطية البورجوازية، أو من أتباع أوغسطين إلى الرومانطيقيين.

ويقول كُون، إن معايير الاختيار بين النظريات «حتى داخل العلم العادي، حيث المسائل الهيرمينوطيقية يمكن أن لا تنشأ» «لا تعمل عمل القواعد، التي تحدِّد الاختيار، وإنما كقيم تؤثر فيه» (ص

---

(9) انظر: Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967), p. 84.

(10) انظر: Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, p. 326.

331). ومعظم نقّاده يوافق حتى على هذا، لكنهم سيصرّون على أن السؤال الحاسم هو ما إذا كنا نجد مجالاً محدّداً من القيم العلمية يمكن أن يؤثر بمثل هذا الاختيار في مقابل «اعتبارات خارجية»؟ (مثل أثر العلم على الثيولوجيا، ومستقبل الحياة على الأرض، وما شابه) مما يجب ألاّ يسمح له بالدخول في «عملية التفكير». أما المعايير نفسها فيحددها كُون بقوله إنها مثل «الدقّة، والاتساق المنطقي، والمدى، والبساطة، والإثمار» (ص 322)، وهي قائمة معيارية نوعاً ما. وقد يغرينا القول: إنه «ليس علمياً» السماحُ لأي قيم ما خلا هذه بالتأثير في اختيارنا، غير أن التناوب بين تحقيق هذه المعايير المختلفة يوفّر مجالاً لجدل عقلي لا ينتهي. يقول كُون:

ومع أن المؤرخ يستطيع أن يجد دائماً أشخاصاً، بريستلي (Priestly) على سبيل المثال، يكونون غير معقولين في مقاومة «نظرية جديدة» للوقت الذي يقدرون عليه، فهو لن يجد موضعاً تصير فيه المقاومة غير منطقية وغير علمية[11].

غير أن السؤال هو: هل نتمكّن من إيجاد طريقة للقول إن الاعتبارات التي قدّمها الكاردينال بيلارمين (Bellarmine) ضد النظرية الكوبرنيكية (نعني أوصاف **الكتاب المقدّس** لبنية السماوات) كانت غير «منطقية وغير علمية؟»[12]. وقد تكون هذه هي النقطة التي عندها يمكن رسم خطوط المعركة بين كُون ونقّاده رسماً قوياً، فالكثير من

(11) Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. enl., p. 159.

(12) الدور التاريخي لاعتراضات بيلارمين المحرّفة للنظريات الكوبرنيكية يصفها جيورجيو دو سانتيلانا، في: Giorgio de Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1955),

أما أهمية بيلارمين فيناقشه مايكل بولاني في كتابه، انظر: Michael Polanyi, *Personal Knowledge; Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958).

فكرة القرن السابع عشر عمّا هو «فيلسوف»، ومقدار كبير من فكرة عصر التنوير عمّا هو «عقلي» اعتبرا غاليليو محقّاً وبصورة مطلقة والكنيسة مخطئة إطلاقاً. والرأي بوجود فسحة للخلاف العقلي هنا، وليس مجرد صراع تضاد بين العقل والخرافة، هو وضع فكرة «الفلسفة» ذاتها موضع الخطر، ذلك لأنها تهدِّد فكرة إيجاد «منهج إيجاد الصدق» الذي يعتبر علم ميكانيك غاليليو ونيوتن نموذجياً[13]، وبدت مجموعة مركّبة من الأفكار المقوّية مُهدَّدةً بالخطر إذا أجيب السؤال المتعلق ببيلارمين سلبياً (نعني المجموعة المؤلفة من الفلسفة كنظام معرفي متميّز عن العلوم، والإبستيمولوجيا كمصدر يوفرّ المقايسة، والعقلانية التي لا تكون ممكنةً إلاّ على أرضيّة مشتركة تمكِّن من المقايسة).

لم يقدِّم كُون إجابةً صريحةً على السؤال، لكن كتاباته توفِّر ذخيرة من المناقشات لصالح إجابة سلبية. وبكل الأحوال، فإن المناقشة المتضمّنة في الكتاب الحالي هي سلبيّة. والرأي الحاسم يتمثّل فيما إذا كنا نعرف كيف نرسم خطاً بين العلم والثيولوجيا بحيث يكون وصف السماوات وصفاً صحيحاً هو قيمة «علمية»، والحفاظ على الكنيسة والبنية الثقافية العامة لأوروبا يكون لهما قيمة «غير علمية»[14].

(13) لقد اعتبر علم الميكانيك نموذجياً بمعنيين من قِبَل مؤسسي «الفلسفة الحديثة»، فمن ناحية، لابد أن يكون «منهج إيجاد الصدق» هو المنهج الذي اتّبعه نيوتن، أو، على الأقل، ذلك الذي يؤدي إلى نتائج نيوتونيّة. ومن ناحية أخرى، اعتبر ميكانيك نيوتن، في كتابات ككتابات لوك، نموذجاً لميكانيك «الفضاء الداخلي» [أي العمليات العقلية «شبه الميكانيكية»] التي هجاها ريد (Reid) ورايل (Ryle).

(14) وهناك مثل آخر من النوع ذاته وهو السؤال حول «الموضوعية» الذي طرحه النقّاد الماركسيون لأشكال التمييز التقليدية بين مناطق من الثقافة. انظر على سبيل المثال: Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial* = *Society* (Boston, MA: Beacon Press, 1964), chaps. 6-7.

والمناقشة التي لا نركّزها على الزعم بأن الخطوط بين الأنظمة معرفية، والمواد، وأجزاء الثقافة، هي ذاتها مهدّدة من اعتبارات جوهرية جديدة. ويمكن صياغة هذه المناقشة بلغة مدى معيار «المدى»، أي إحدى أمنيات النظريات المذكورة أعلاه، فبيلارمين اعتقد أن مدى نظرية كوبرنيكوس أضيق مما يُظَن، وعندما قال إن نظرية كوبرنيكوس قد تكون وسيلة عبقرية مساعدة على الكشف في بعض الأمور، مثلاً، في مجال أهداف الملاحة، وفي أنواع أخرى من الحساب السماوي المستخدم بشكل عملي، فقد كان مسلِّماً بأن النظرية كانت، وضمن حدودها المناسبة، صحيحةً، ومتّسقةً، وبسيطةً، وربما مثمرة. وعندما قال يجب ألاّ يُفَكَّر بأن للنظرية مدى أوسع من هذا، دافع عن رأيه بالقول إننا نملك دليلاً «من **الكتاب المقدّس**» مستقلاّ وممتازاً للاعتقاد بأن السماوات هي كما وصفها بطليموس، فهل استحضر دليله من عالم كرويّ آخر، وهل كان تضييقه المقترح للمدى على ذلك النمو «لاعلمياً»؟ وما الذي يحدِّد عدم كون **الكتاب المقدَّس** مصدراً ممتازاً للأدلّة على طريقة وضع السماوات؟ فهناك أشياء كثيرة، وبخاصة قرار عصر التنوير المفيد بأن المسيحية هي، في معظمها، مهنة كهنوتية. لكن، ماذا كان يفترض بمعاصري بيلارمين، الذين اعتقدوا بأن **الكتاب المقدَّس** هو، مثلاً كلمة الله، أن يقولوا له؟ والذي قالوه فعلياً، وضمن أمور أخرى، إن التقيّد **بالكتاب المقدّس** يمكن فصله عن التقيّد بالأفكار الطارئة (مثلاً، الأرسطية والبطليموسية) التي استخدمت في

= ويمكننا أن نسأل، وبصورة أكثر واقعية، عمّا إذا كان هناك سبيل واضح لفصل القيمة «العلمية» لتصويب وراثة الذكاء عن القيمة «السياسية» لعدم تشجيع العنصرية. وأعتقد أن ماركيوز (Marcuse) كان محقّاً في قوله، إن الجهاز الفكري [«البورجوازي»] لعصر التنوير مطلوب لإنشاء هذا التمييز. وخلافاً لماركيوز، أمل أن يكون بإمكاننا استبقاء التمييز حتى بعد إبعاد قطعة واحدة من الجهاز ـ أعني الفلسفة «التأسيسية» المتمركزة في الإبستيمولوجيا.

تأويل **الكتاب المقدَّس** (ومثل هذا النوع من الأشياء هو ما اضطر المؤمنون الليبراليون في القرن التاسع عشر إلى قولهم حول سفر التكوين التوراتي (Genesis) وداروين (Darwin))، فهل كل هذه المناقشات حول ليبراليّة هيرمينوطيقا الإنسان الخاصة **بالكتاب المقدَّس**، هو خارج الموضوع؟ لقد كانت تلك محاولات، إذا جاز الكلام، لتحديد مدى كوبرنيكوس. لذا، فإن السؤال عمّا إذا كان بيلارمين «وبالضرورة المدافعون عن غاليليو» قد أدخلوا أفكاراً «غير علمية» خارجية بدا سؤالاً عمّا إذا كان هناك طريقة سابقة لتحديد علاقة جملة «بشبكة» ما (مستخدمين مصطلحاً لفوكو) يحدِّد أنواع الدليل التي يمكن أن توجد للجمل التي تُقال عن حركات الكواكب.

ومن الواضح أن النتيجة التي أودّ استخلاصها هي أن «الشبكة» الي ظهرت في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر لم تكن موجودةً ليحصل لجوء إليها في أوائل القرن السابع عشر، وفي الوقت الذي كان فيه غاليليو قيد المحاكمة، لم يكن بمقدور أي إبستيمولوجيا يمكن تصوّرها، ولا أي دراسة لطبيعة المعرفة الإنسانية، «اكتشاف» تلك الشبكة قبل صنعها. وإن فكرة ما يعنيه «العلمي» كانت قيد التشكّل. وبالنسبة لمن يصادق على القيم، أو ترتيب القيم المتنافسة، المشتركة بين غاليليو وكَنْت، فإن بيلارمين يكون «لاعلمياً». غير أن جميعنا تقريباً (بما في ذلك كُون، وربما لا يشمل ذلك فايرابند) سعيد بالمصادقة عليها، فنحن وَرَثة ثلاثمائة سنة من الكلام عن أهمية التمييز الحاسم بين العلم والدين، وبين العلم والسياسة، وبين العلم والفن، وبين العلم والفلسفة... إلخ. وقد شكل هذا الكلام ثقافة أوروبا، وجعلنا ما نحن عليه اليوم. ونحن محظوظون لأن أي تعقيد في الإبستيمولوجيا، أو في وسط التصوير التاريخي للعلم لا يكفي للقضاء عليه. غير أن إعلان ولائنا لهذه التمييزات لا يفيد القول بوجود معايير «موضوعية» و«عقلية»

لتبنّيها، فقد ربح غاليليو المناقشة وجميعنا يقف على الأرضيّة المشتركة «لشبكة» العلاقة وعدمها التي طوّرتها «الفلسفة الحديثة» نتيجةً لذلك الفوز. لكن، ما الذي يمكنه أن يبيّن أن مسألة بيلارمين وغاليليو «تختلف نوعاً» عن المسألة بين كيرنسكي (Kerensky) ولينين (Lenin)، أو تلك التي بين الأكاديمية الملكية (Royal Academy) (circa 1910) وبلومزبوري؟

يمكنني أن أشرح فكرة «الاختلاف النوعي» التي هي موضع التساؤل هنا، بالعودة إلى فكرة إمكانية المقايسة. والفرق المرغوب فيه هو الفرق الذي يسمح لنا بالقول إن أي مراقب معقول ونزيه للنزاع بين بيلارمين وغاليليو، وبعد حساب جميع الاعتبارات ذات الصلة، ينتهي لصالح غاليليو، بينما يظل العقلاء من الأشخاص يختلفون حول المسائل الأخرى التي ذكرتها قبل قليل. غير أن هذا يعيدنا إلى مسألة ما إذا كانت القيم التي أحدثها بيلارمين كانت «علمية»، وما إذا كان موقفه «نزيهاً»، ودليله «ذا علاقة». ويبدو لي، عند هذه النقطة، أننا نحسن صنعاً إذا تخلّينا عن فكرة قيم معينة «مثل «العقلانية» و«النزاهة» المنفكّة عن نماذج اليوم التربوية والمؤسسية، فنكتفي بالقول: إن غاليليو «خلق» فكرة «القيم العلمية» وهو يعمل، وإنه لشيء مدهش كونه فعل ذلك، وإن السؤال عمّا إذا كان «عقلياً» في عمله ذاك، هو سؤال خارج الموضوع.

وكما قال كُون بصدد مسألة أصغر لكنها ذات صلة، نحن لا نستطيع أن نميّز بين المتَّحدات العلمية بواسطة «موضوعها» بل عن طريق «فحص نماذج من التربية والاتصال»[15]، فلمعرفة ما يُحسَب ذا

(15) انظر: Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, p. xvi.

صلة بالاختيار بين النظريات حول موضوع معين، تكون، وفي فترات البحث العادي، بالانتماء إلى ما يدعوه كُون «المصفوفة النظامية». وفي الفترات الزمنية، وعندما يكون متَّحد الباحثين ذو الصلة موضع شك، وتكون الخطوط الفاصلة بين «العلماء» و«مجرد ذوي الخبرة العملية» والبلهاء (أو نقول بعد تغيير المثل، بين «مفكرين سياسيين جدّيين» و«ناشري الكراريس الثوريين»)، خطوطاً غامضة، فإن مسألة العلاقة متروكة لمن يمسك بها، فنحن لا نقدر أن نحدِّد العلاقة بالتركيز على مادة الدرس والقول، على سبيل المثال: «لا يزعجنّك ما يقول **الكتاب المقدَّس** عن فعل الله، انظر فقط إلى الكواكب وانظر ما تفعل هي». لكن مجرد النظر إلى الكواكب لا يساعد في اختيارنا نموذجنا عن السماوات أكثر من مجرد قراءتنا **للكتاب المقدَّس**، ففي عام 1550 كانت مجموعة من الأفكار ذات صلة بالنظرات «العقلية» المتعلقة بعلم الفلك، وبحلول عام 1750 صارت مجموعة من الآراء مختلفة اختلافاً واسعاً هي ذات الصلة. هذا التغيّر فيما كان يعتقد بأنه ذو صلة يمكن النظر إليه، وفي ضوء خَلْفيٍّ، على أنه رسم أشكال تمييز ملائمة بين ما كان في العالم («الاكتشاف» أن علم الفلك هو منطقة مستقلة من البحث العلمي)، أو النظر إليه كتغيير في المناخ الثقافي، فليس من فرق عظيم في كيفية نظرنا إليه، مادمنا واضحين في معرفتنا أن التغيير لم تسبّبه «مناقشة عقلية» بمعنى من معاني «العقلي» الذي بِحَسْبِهِ، على سبيل المثال، لا تُعَدُّ التغييرات في موقف المجتمع من العبودية، والفن التجريدي، واللواطيين، أو من الأنواع المعرّضة للخطر «عقلية».

ولكي ألخص الخط الذي اتخذته في الكلام عن كُون ونقّاده، أقول: إن النزاع الجدلي بينهم هو حول ما إذا كان العلم، بوصفه اكتشاف ما يوجد، وبصورة واقعية، في العالم، يختلف بنماذج

مناقشته عن الخطابات التي تبدو فيها فكرة «مقابل الواقع» أقل تضاداً (السياسة والنقد الأدبي مثلاً)، فلسفة العلم التجريبية الحسّية المنطقية والتقليد الإبستيمولوجي كله ومنذ ديكارت، أراد أن يقول إن الإجراء اللازم للحصول على أشكال تمثيل صحيحة في مرآة الطبيعة يختلف بطرق عميقة معينة عن الإجراء الخاص بالحصول على اتفاق حول الأمور «العملية» أو «الإستيطيقية»، فقدّم لنا كُون سبباً للقول. بعدم وجود فرق أعمق من الفرق بين ما يحدث في الكلام «العادي» والكلام «غير العادي»، فذلك التمييز يتقاطع مع التمييز بين العلم واللاعلم. وإن الحَنقَ الشديد الذي ووجه[16] به عمل كُون كان طبيعياً، لأن المثل العليا لعصر التنوير لم تكن إرثنا الثقافي الأغلى فحسب، بل كانت في خطر الزوال. والدول التوتاليتارية ماضية في إبتلاع البشرية بصورة متزايدة. غير أن مماهاة عصر التنوير المثالَ الأعلى الاستقلالي للعلم عن الثيولوجيا والسياسة مع صورة النظرية العلمية بأنها مرآة الطبيعة لا يؤلفان سبباً للاحتفاظ بهذا الخلط. إن شبكة العلاقة وعدمها التي ورثناها سالمةً من القرن الثامن عشر ستكون أكثر جاذبيّةً عندما لا تعود مرتبطةً بهذه الصورة، فالاستعارات المألوفة الشاملة للمرآة ليست عوناً في الحفاظ على إرث غاليليو سالماً، أخلاقياً وعلمياً.

---

(16) وعلى كل حال، كانت هناك ضراوة، وبصورة رئيسية بين الفلاسفة المحترفين. ولم يكن وصف كُون لكيفية عمل العلم صدمةً للعلماء الذين إهتم الفلاسفة بحماية عقلانيتهم. غير أن الفلاسفة جمعوا تعلقهم المهني باستعارات المرآة مع فهم للدور المركزي الذي لعبته هذه الاستعارات في عصر التنوير، وبالتالي جعلوا الأساس المؤسسي للعلم الحديث ممكناً. وكانوا محقّين في رؤيتهم أن نقد كُون للتقليد ذهب بعيداً في العمق، وأن الأيديولوجيا التي حمت ظهور العلم الحديث كانت في خطر. لكنهم أخطأوا في تفكيرهم بأن المؤسسات ماتزال بحاجة إلى الأيديولوجيا.

3 ـ الموضوعيّة كتقابل وكتوافق

لقد ساعد نقّاد كُون على نشر العقيدة التي تقول، إنه حيث يوجد تقابل مع الواقع، وفقط حالتئذ، تكون هناك إمكانية لاتفاق عقلي، بمعنى خاص «للعقلي» يكون العلم له باراديغماً. وقد ساعد على هذا الخلط استعمالنا لكلمة «موضوعي» لتعني معاً «وصف النظرة التي سيُتَّفق عليها كنتيجة لمناقشة لا تحرفها اعتبارات لا صلة لها» و«تمثيل الأشياء كما هي في الواقع». والوصف والتمثيل، كلاهما متصلان، ولا مشكلة من جمعهما معاً لأهداف غير فلسفية. غير أننا إذا بدأنا نتناول الأسئلة التالية تناولاً جدّياً، مثل «بأي معنى يكون تمثيل الخير الذي ينتظر التمثيل الدقيق كنتيجة لمناقشة عقلية لمسائل أخلاقية؟» أو «بأي معنى توجد صفات فيزيائية للواقع لا يكون تمثيل دقيق لها إلاّ بواسطة معادلات تفاضلية، أو مقادير ممتدّة، قبل أن يفكر الناس بتمثيلها هذا التمثيل؟»، عندئذ يبدأ ظهور التوتّر بين هاتين الفكرتين. وعلينا أن نشكر أفلاطون على النوع الأول من الأسئلة والمذهبين المثالي والبراغماتي على النوع الثاني. ولا واحد من هذه الأسئلة يمكن الإجابة عليه. ولن يساعدنا ميلنا الطبيعي للإجابة القوية بالقول «بلا معنى» على السؤال الأول وبما يساويه في القوة في القول «بأكمل ما يكون من المعنى وأكثره مباشرة» للإجابة على الثاني، للتخلّص من هذه الأسئلة، إذا بقينا بحاجة إلى «تسويغ» الأجوبة على هذه الأسئلة بواسطة بناء نظريات إبستيمولوجية وميتافيزيقية.

ومنذ كَنْت كان التوظيف الرئيسي لمثل هذه النظريات لهدف دعم حدوس تتعلق بالتمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، وكل واحدة حاولت أن تبيّن أن لا شيء خارج العلم الطبيعي يُعَدُّ «موضوعياً» أو حاولت أن تطبق هذا المصطلح المشرِّف على

الأخلاق، أو السياسة، أو قصائد الشعر. وقد أجبرت الميتافيزيقا، بوصفها مسعًى لاكتشاف ما الذي يكون الإنسان موضوعياً إزاءه، أن تسأل عن المشابهات والفروق مثلاً بين اكتشاف مادة جديدة للقانون الأخلاقي «كنتيجة لحل أخير لأزمة أخلاقية مستعصية» والاكتشاف «من قِبَل الرياضيين» لنوع جديد من الأعداد أو نوع جديد من الفضاءات، واكتشاف مبدأ عدم التعيّن الكوانتُمي، واكتشاف أن القطة على الحصير. إن الاكتشاف الأخير، وهو فكرة مؤكّدة مألوفة لأفكار «التماسّ بالواقع»، و«الصدق بوصفه تقابلاً» و«دقة التمثيل»، هو المعيار الذي يقيس موضوعية الأمور الأخرى. وهكذا، لابد للميتافيزيقي أن تقلقه النواحي التي تشابه بها القيم، والأعدادُ، والرزومُ الموجيةُ القططَ. أما الإبستيمولوجي فلابدّ أن تقلقه النواحي التي بحسبها تشارك جمل تثير الاهتمام أكثر من سواها، في الموضوعية التي تمّت الحيازة عليها بفضل ذلك الانتصار للتصوير المرآتي، نعني المنطق الملائم للجملة «القطة على الحصير». ومن المنظور الذي ينتج من المذهب السلوكي الإبستيمولوجي، لا وجود لسبيل مثير للاهتمام لاكتشاف ما إذا كان هناك قانون أخلاقي ليكون التقابل معه، هذا على سبيل المثال. وعلى سبيل المثال أيضاً نقول: إن واقع كون «المعايير الأخلاقية المستدلّة من طبيعة الإنسان» هي أقرب إلى عالم أرسطو ذي الصورة المادية من عالم نيوتن الميكانيكي ليس سبباً للتفكير بوجود أو بعدم وجود قانون أخلاقي «موضوعي». كما لا يمكن أن يكون أيّ شيء آخر. إن المشكلة مع الميتافيزيقا، وكما قال الوضعيون، تتمثّل في عدم شعور أي إنسان شعوراً واضحاً بما يمكن حسبانه حجّةً مقنعةً داخلها، مع أن الشيء ذاته ينطبق، طبعاً، على فلسفة اللغة «غير المحضة» التي مارسها الوضعيون (أطروحة كواين المتعلقة «بعدم واقعية» القصدي مثلاً).

واستناداً إلى النظرة التي أوصي بها، يمكننا، وفي عصر خيالي الذي يكون فيه الإجماع تاماً، أن نعتبر الأخلاق، والفيزياء والبسيكولوجيا «موضوعية» على حدّ سواء. وبعدئذ، يمكننا أن نحيل مناطق النقد الأدبي الأكثر جدليةً، والكيمياء، والسوسيولوجيا، إلى منطقة «اللامعرفيّ»، أو «نؤوّلها عملانيّاً» أو نختزلها إلى نظام معرفي «موضوعي» واحد أو آخر. إن تطبيق مثل هذه الصفات التشريفية مثل «موضوعي» و«معرفيّ» ليس أكثر من تعبير عن وجود اتفاق بين الباحثين أو الأمل في حصوله.

وبالرغم من أن تكراراً سيحصل لما قيل أعلاه، فإني أظن أن الجدل بين كُون ونقّاده يستحق تناوله، مرةً ثانية، في سياق مناقشة للتمييز بين «الموضوعي والذاتي»، وذلك، لأن قبضة هذا التمييز قوية ومشحونة بشعور أخلاقي. ومن جديد، نقول، إن هذا الشعور الأخلاقي هو نتيجة للفكرة «المبرّرة كلياً» والمفيدة بأن الحفاظ على قيم عصر التنوير هو أفضل أمل لنا. لذا، فإنني في هذا الجزء سأحاول من جديد أن أقطّع الروابط التي تصل هذه القيم بصورة مرآة الطبيعة.

ومن الملائم أن نبدأ بطريقة كُون ذاتها في التعامل مع الرأي الذي يقول إن نظرته تفتح أبواب الطوفان «للذاتية». يقول: «الذاتي» هو مصطلح له استعمالات راسخة عديدة: في أحدها يضاد «الموضوعي»، وفي استعمال آخر يضاد «التقريري»، فعندما يصف نقّادي الملامح الخصوصية التي ألجأ إلى وصفها بالذاتي، فإنهم يلجؤون، خطأً كما أعتقد، إلى المعنى الثاني. وعندما يتشكّون من أنني أحرم العلم من الموضوعية، فأنهم يدمجون المعنى الثاني لتعبير ذاتي بالمعنى الأول[17].

(17) المصدر نفسه، ص 336.

ويتابع كُون قائلاً، بالمعنى الذي تكون به «الملامح الذاتية» غير تقريرية، فإنها تكون «مسائل ذوقية»، أي ذلك النوع من الأشياء التي لا تزعج مناقشتها أحداً، والتقارير البسيطة عن حالات عقل الإنسان. غير أن قيمة القصيدة أو الإنسان ليست مسألة ذوق، بحسب هذا المعنى. لذا، يمكن لكُون أن يقول إن قيمة النظرية العلمية تتمثّل في أنها مسألة «قرار وليس ذوق» بالمعنى نفسه.

هذا الردّ على تهمة «الذاتية» مفيد في حدوده، لكنه لا يصل إلى الخوف الأعمق الذي وراء التهمة. وهو الخوف من عدم وجود أرضية متوسطة بين مسائل الذوق والمسائل التي يمكن حلّها بواسطة حساب موضوع سابقاً. وأعتقد أن الفيلسوف الذي لا يرى مثل هذه الأرضية المتوسطة، يفكر كما يلي تقريباً:

1 ـ كل الجمل يصف الحالات الداخلية للبشر «ماهيّتهم الزجاجية، والمرآة الغائمة الممكنة» أو حالات الواقع الخارجي «الطبيعة».

2 ـ يمكننا أن نقول أيّاً من الجمل هي من أيٍّ من الحالات وبرؤية أيّ منها نعرف كيف الحصول على اتفاق كلي حوله.

3 ـ لذا، فإن إمكانية عدم اتفاق دائم تدل على أنه مهما كانت الكيفية التي يبدو فيها الجدل، فليس هناك شيء للجدل حوله، لأن الموضوع يمكن أن يكون حالات داخلية ليس إلاّ.

هذه الطريقة في التفكير، التي يشارك بها الأفلاطونيون والوضعيون، ولّدت عند الوضعيين فكرة أنه «بتحليل» الجمل يمكننا أن نكتشف ما إذا كانت، فعلاً، عن «الذاتي» أو عن «الموضوعي»، حيث تعني كلمة «تحليل» اكتشاف ما إذا كان هناك اتفاق عام بين ذوي العقل السليم والعاقلين على ما يمكن عدّه مؤكِّد لصدقهم. وفي

وسط الإبستيمولوجيا التقليدية لم تحصل رؤية لهذه الفكرة الأخيرة إلاّ نادراً، رؤية لما تعنيه، أي: إن قبولنا بأن فكرتنا عن «الموضوعية»، المستعملة الوحيدة، هي «الاتفاق» وليس الانعكاس في المرآة. وعلى سبيل المثال، وحتى في ملاحظة آير الصريحة المنعشة المفيدة «بأننا نعرِّف المعتقد العقلي بأنه ذلك الذي توصل إليه طرق نعتبرها الآن موثوقة»[18]. وفكرة «الموثوقية» لاتزال تستعمل كإشارة إلى أننا لا نستطيع أن نكون عقليين، إى بالتقابل مع الواقعي. ولا يكفي حتى قبول الإنسان، الصريح، بأن جميع أشكال التمثيل المميّزة في العالم تسمح له أن «يبقي معتقداته في وجه دليل معاد معاداةً واضحةً، إذا كان مستعداً لأن يضع الفروض الضرورية لهذه الغاية» (ص 95)، نقول، حتى هذا القبول لا يكفي لدحض اعتقاد آير الذي يقول بـ «فصل» ما هو «تجريبي حسّي» عن «العاطفي» وعن «التحليلي» هو فصل «الصدق عن العالم» عن شيء آخر. وسبب هذا هو أن آير، مثل أفلاطون، أضاف إلى سلسلة التفكير المتقدّمة المقدّمة التأسيسية الإضافية التالية:

4 ـ لا يمكننا أن نخذف إمكانية عدم اتفاق عقلي دائم وغير مبتوت به إلاّ في تلك المناطق حيث الروابط الموثوقة بالواقع الخارجي توفّر أرضّية مشتركة للمتنازعين.

مجمع الزعم بأننا حيث لا نجد روابط موثوقة بأشياء يراد تصويرها مرآتياً «مثلاً، أشكال تمثيل متميزة»، فلا إمكانية لوجود حساب، مع الزعم أنه حيث لا إمكانية لوجود حساب فلا يمكن وجود سوى «مظهر» لاتفاق عقلي، يؤدّي إلى نتيجة مفادها أن غياب

---

(18) A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover Publications, 1970), p. 100.

أشكال تمثيل مميّزة يظهر أننا لا نملك إلاّ «مسألة ذوقية». وكان كُون محقّاً في قوله، إن ذلك بعيد جداً عن فكرة «الذوق» العادية، لكنها مثل فكرة الصدق غير العادية بوصفها شيئاً لا علاقة له بالاتفاق، والتي هي لها تاريخ طويل داخل الفلسفة[19]، فيجبُ فهم التاريخ إذا كان على المرء أن يرى لماذا يجب أن تقلق مثل هذه الأفكار التصويرية التاريخية اللطيفة، مثل أفكار كُون، المستوياتِ اللاواعيةَ العميقةَ للعقل الفلسفي المدرَّب.

وقد تكون أفضل طريقة للتعامل مع تهمة «المذهب الذاتي» التي وجهت ضد كُون بإقامة تمييز بين معان «للذاتي» غير المعنى الذي وضعه هو ذاته في المقطع الذي استشهدت به، فيمكننا أن نميّز معنيين لكلمة «ذاتي» يضاد كل واحد منهما معنى من معنيي كلمة «موضوعي» اللذين تمّ تمييزهما سابقاً. «فالموضوعية» بالمعنى الأول هي صفة النظريات التي تُختار، بعد مناقشتها مناقشةً كلية، بواسطة إجماع المتناقشين العقلانيين. وبالمقابل نقول إن التفكير «الذاتي» هو الذي كانت رؤيته، أو قد تكون، أو يجب أن تكون، بلا علاقة بموضوع النظرية، فالقول إن إنساناً أحضر اعتبارات «ذاتية» إلى المناقشة حيث الموضوعية هي المراد، هو القول: إنه أدخل اعتبارات يراها الآخرون خارج الموضوع. وإذا أصرّ على هذه

---

(19) لقد بنى كَنْت فكرة الصدق عن الواقع هذه في داخل الفلسفة الألمانية «ومن باب أولى داخل الفلسفة بوصفها نَسَقاً احترافياً يتطلع لأن نكون الجامعات الألمانية نموذجاً له». وقد فعل ذلك بالتمييز بين مجرد الاستواء مع الظواهر والأشياء في ذاتها المحدوسة عقلياً. كما أنه أنشأ التمييز بين الحكم المعرفي والحكم والإستيطيقي، والتمييز بين هذا الأخير ومجرد الذوق، وذلك في داخل الثقافة الأوروبية. ولأهداف النزاع الحالي يسقط تمييزه بين «الحكم الإستيطيقي» الذي قد يكون مصيباً أو مخطئاً و«الذوق» الذي ليس كذلك. ويمكن لنقّاد كُون أن ينتقدوه بحذر «لكن بصورة مدمّرة وفقاً لهم» لجعلة الاختيار بين النظريات في العلم شأناً إستيطيقياً وليس حكماً معرفياً.

الاعتبارات الأخرى، فإنه يحوّل البحث العادي إلى كلام غير عادي، فإمّا أن يكون واحداً من البلهاء (إذا فقد وجهة نظره) أو «ثورياً» (إذا ربحها)، فلكي يكون الرأي ذاتياً بهذا المعنى، معناه ألاّ يكون مألوفاً. لذا، فإن الحكم على الذاتيّة ينطوي على المصادفة مثل الحكم على العلاقة.

ومن ناحية أخرى، وبمعنى لكلمة «ذاتي» أكثر تقليدية، يكون ما هو «ذاتي» مضاداً لعبارة «مقابل ما هو موجود هناك»، فهو يعني شيئاً مثل «هو نتاج ما يوجد هنا فقط»، في القلب، أو في الجزء «المختلط» من العقل الذي لا يحتوي على أشكال تمثيل مميّزة، وبالتالي «لا تعكس عكساً دقيقاً ما هو موجود هناك». وبهذا المعنى يرتبط «الذاتي» «بالعاطفي» أو «التخيّلي»، لأن قلوبنا ومخيّلاتنا خصوصية، بينما عقولنا هي في أفضل حالاتها مرايا مطابقة للأشياء الخارجية كما هي. وهنا نحصل على صلة بـ «مسائل الذوق»، ذلك لأن حالة عواطفنا في لحظة معيّنة لا يمكن الجدال حولها «ومثل ذلك ردّ فعلنا الوقتي غير المدروس على عمل فنّي»، فنحن نملك وصولاً مميَّزاً إلى ما يجري في داخلنا. وبهذه الطريقة أقام التقليد، ومنذ أفلاطون، تماهياً جمع تمييز «الحساب في مواجهة اللاحساب» مع تمييز «العقل في مواجهة العاطفة». وإن أشكال الغموض المختلفة المتعلقة بـ «الموضوعي» و«الذاتي» توضّح الطريقة التي يمكن بها تطوير الاختلاط. ولولا وجود هذا الربط التقليدي بين أشكال التمييز هذه، لم يكن بالإمكان تأويل مؤرّخ البحث الذي يؤكد على المتشابهات بين أشكال النزاعات الجدلية بين العلماء ونقّاد الأدب، بوصفه أنه يهدّد عقولنا بالارتقاء بقلوبنا.

ومن حين إلى آخر، يقدّم كُون تنازلات واسعة وبصورة غير معقولة، للتقليد، وبخاصة، عندما يوحي بوجود مشكلة خطيرة وغير

محلولة تتعلق بسبب إنجازات المشروع العلمي الأخيرة الجميلة. وهكذا، نراه يقول:

حتى هؤلاء الذين تبعوني إلى هذا الحدّ يريدون أن يعرفوا كيف يمكن لمشروع مشاد على القيمة من النوع الذي وصفت أن يتطور كما يتطور العلم، وينتج، وبصورة متكررة تقنيات جديدة قوية للتنبّؤ والضبط. وعلى هذا السؤال، أقول إني لا أملك جواباً، لسوء الحظ، لكن ذلك يمثّل طريقةً أخرى للقول إني لا أزعم أني وجدت حلاً لمسألة الاستقراء. وإذا كان العلم قد تقدّم بفضل حساب مشترك وملزم خاص بالاختيار، فلا قدرة عندي لشرح نجاحه، فالثغرة هي ثغرة أشعر بها شعوراً حاداً، لكن وجودها لا يفصل وضعي عن التقليد[20].

ولما كنت قد ناقشت «المذهب الواقعي الميتافيزيقي» عند بوتنام في الفصل السابق، أقول: يجب ألاّ يكون الشعور بالثغرة حاداً. يجب ألاّ نأسف لعجزنا عن إنجاز عمل فذٍّ لا يملك أحدٌ فكرة عن كيفية القيام به. إن الفكرة المفيدة أننا نواجه تحدّياً لملء هذه الثغرة هي نتيجة إضافية للتشييء (*Focus imaginarius*) الأفلاطوني، أي

(20) Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, pp. 332-333,

ثمّة مقاطع أخرى في ذلك الكتاب، يجب أن أناقش أن كُون يعطي فيها كثيراً جداً للتقليد الإبستيمولوجي. إحدى تنازلاته نجدها في (ص 23)، حيث يعبّر عن الأمل بأن يساعد فهم الفلاسفة لفكرة «تعيين المرجع والترجمة» على توضيح المسائل. وتنازل آخر نلقاه في (ص 14) حيث يرى أن لفلسفة العلم مهمّة مختلفة تماماً عن نشاطات مؤرخ العلم الهيرمينوطيقية، يقول: «إن عمل الفلسفة هو إعادة البناء العقلي ولا تحتاج للاحتفاظ إلاّ بتلك العناصر المتعلقة بموضوعها والجوهرية للعلم بوصفه معرفة صحيحة». ويبدو لي أن هذا المقطع يحتفظ دون تغيير بالأسطورة التي تقول بوجود شيء يدعى «طبيعة المعرفة الصحيحة» التي على الفلاسفة أن يصفوها، أي نشاطاً مختلفاً تماماً عن وصف ما يُعَدُّ تسويغاً داخل المصفوفات النظامية المختلفة التي تؤلف ثقافة اليوم.

الصدق المنفصل عن الاتفاق، والسماح للفجوة بين الإنسان وذلك المثال الأعلى المطلق بأن تجعل الإنسان يشعر بأنه لم يفهم بعد شروط وجوده.

في ضوء النظرة التي أنافح عنها، يكون السؤال: «لماذا، إذا كان العلم هو مجرد... ينتج تقنيات قوية وجديدة للتنبؤ والضبط؟» مثل السؤال «لماذا، إذا كان التغيير في الوعي الأخلاقي في الغرب ومنذ عام 1750 هو مجرّد...، فهل تمكّن من تحقيق الكثير لصالح الحرية الإنسانية؟». ونحن يمكننا أن نملأ الفراغ الأول بالعبارة «الالتزام بالحساب الملزم التالي...» أو بالعبارة «تعاقب مصفوفات كُونيّة نظامية مؤسّسية». ويمكننا أن نملأ الفراغ الثاني بالعبارة «تطبيق التفكير العلماني على المسائل الأخلاقية» أو بالعبارة «الشعور بالذنب عند البورجوازيين» أو بالعبارة «تغييرات في التركيب العاطفي لدى الذين يسيطرون على رافعات السلطة» أو بالعديد من العبارات الأخرى. وليس هناك من حالة يمكن فيها لأي إنسان أن يعرف ما يمكن حسبانه جواباً جيداً. ونحن دائماً قادرون، باستعادة الماضي، و«بطريقة إصلاحية» (Whiggishly)، و«وواقعياً» أن نرى الإنجاز المرغوب فيه (أي التنبّؤ بالسيطرة على الطبيعة، وتحرير المضطهدين) كنتيجة للحصول على نظرة أوضح عمّا يوجد «الإلكترونات، والمجرّات، والقانون الأخلاقي، والحقوق الإنسانية». غير أن هذه ليست أبداً من أنواع الشروح التي يريدها الفلاسفة، فهذه ـ وفقاً لعبارة بوتنام ـ شروح «داخلية»، أي شروح تلبّي حاجتنا إلى سرد قصة علّيّة متّسقة عن تفاعلاتنا مع العالم، وليست تلبيةً لحاجتنا الترانسندنتالية للموافقة على تصويرها المرآتي عن طريق تبيان كيفية مقاربتها للصدق، فالمعنى الذي يقصده كُون من عبارة «حلّ مسألة الاستقراء» يشبه «حلّ مسألة الواقعة والقيمة». ولم تبقَ المسألتان إلاّ كاسمين لعدم رضى معيّن غير معبرًّ عنه، فهذه المسائل هي من النوع

الذي لا يمكن صياغته في «الفلسفة العادية»، فكل الذي حصل هو أن هذه الوسيلة البارعة أو تلك كانت تدعى، أحياناً، «حلاً» لمثل تلك المسألة في نطاق الأمل الغامض ببناء تماسٍّ مع الماضي، أو مع الأبديّة.

والذي نحتاجه ليس حلاً «لمسألة الاستقراء»، بل القدرة على التفكير في العلم بطريقة بحيث لا يسبِّب كونه «مشروعاً مشاداً على القيم» مفاجأةً مذهلةً. وكل ما يمنعنا من تحقيق ذلك يتمثّل في الفكرة التي تقول، إن «القيم» هي «داخلية» بينما «الوقائع خارجية» وأن الأمر يبدو مثل اللغز، إذ كيف، نستطيع ابتداءً من القيم أن نصنع قنابل، وهذا يشبه القول: كيف يمكننا إذا ابتدأنا بأحداث خصوصية داخلية، أن نتجنّب الالتقاء بالأشياء. وهنا نعود من جديد إلى مشكلة «المذهب المثالي» وإلى فكرة أن البحث عن حساب تتماهى مع المقاربة «الواقعية» للعلم، في حين أن الاسترخاء في حضن المنهج الهيرمينوطيقي للمؤرّخ هو خيانة لصالح المثاليّ، فعندما يُقترح إضعاف التمييز بين النظرية والممارسة، وبين الواقعة والقيمة، وبين المنهج والمحادثة، سيحصل ظنٌّ بوجود محاولة لجعل العالم «طيّعاً لإرادة الإنسان». وهذا ينتج زعم الوضعيين الذي يفيد أن نقيم تمييزاً واضحاً بين ما هو «لامعرفيّ» وما هو معرفيّ أو «اختزال» الأول إلى الثاني. وتبدو الإمكانية الثالثة، وهي اختزال الثاني إلى الأول، مفيدة «رَوْحنة» (Spiritualize) الطبيعة بجعلها مثل التاريخ أو الأدب، أو شيء «صنعه» الإنسان وليس شيئاً «وجده». وهذا الخيار الثالث هو الذي بدا لبعض نقّاد كُون، أنه اقترحه.

هذه المحاولة المتجدِّدة لرؤية كُون متاخماً «للمذهب المثالي» هي طريقة مشوّشة لتكرار الرأي المفيد أن شيئاً مثل (4) أعلاه هو صادق، أي، أن علينا أن نرى العلماء على «تماسّ بالواقع

الخارجي»، لذا، يمكنهم أن يتوصّلوا إلى اتفاق عقلي بوسائل غير متاحة للسياسيين والشعراء. والتشوّش يتمثّل في الرأي بأن كُون، وبفضل «اختراله» مناهج العلماء إلى مناهج السياسيين، قد «اختزل» عالم الإلكترونات «المكتشف» إلى عالم العلاقات الاجتماعية «المصنوع». ونقع، هنا للمرة الثانية على الفكرة المفيدة بأن ما لا نتمكّن من اكتشافة بواسطة الآلة المبرمجة بحساب ملائم ليس له وجود «موضوعي»، فيجب أن يكون من «خلق الإنسان». وفي الجزء التالي، سأحاول أن أجمع ما كنت قد قلته عن الموضوعية مع بعض الأفكار من الأجزاء الأولى لهذا الكتاب، وذلك بأمل أن أبيّن أن التمييز بين الإبستيمولوجيا والهيرمينوطيقا يجب عدم النظر إليه على أنه مواز للتمييز بين ما هو «موجود هناك» وما «نصنعه» نحن.

4 ـ الروح والطبيعة

لابد من الاعتراف بأن الفكرة التي تقول بوجود مجموعة خاصة من المناهج الملائمة للأنظمة المعرفية «الناعمة»، أي **علوم الروح**، لها صلات تاريخية بالمذهب المثالي. وكما يقول آبل (Apel)، إن التضاد الحالي القائم بين الفلسفة التحليلية و«الهيرمينوطيقا» باعتبارها إستراتيجيات فلسفية يبدو طبيعياً، لأن ميتافيزيقا الروح وميتافيزيقا الذات في المذهب المثالي للقرن التاسع عشر، والذي يجب اعتباره أساس (Geisteswissenschaften) «مع أن هذا الأخير أكّد بصورة أقوى على البحث المادي» اعتبرهما فتغنشتاين في كتاباته الأخيرة بمثابة «مرض» لغوي ومثل ذلك كل التصورات الميتافيزيقية في الفلسفة الغربية[21].

(21) Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the* =

إن فكرة إمكانية تحويل الذات التجريبية الحسّية إلى العلوم الطبيعية وعدم إمكانية تحويل الذات الترانسندنتالية التي تؤلف عالم الظواهر و«ربما» تعمل كوكيل أخلاقي، أثرت مثل أيّ شيء آخر في جعل التمييز بين الروح والطبيعة ذا معنى. لذا، فإن هذا التمييز الميتافيريقي يختبئ في خلفيّة كل مناقشة للعلاقات بين **علوم الطبيعة وعلوم الروح**، التي تقول إنَّ الذين يحبون الكلام عن «الهيرمينوطيقا» يقترحون وضع منهج من نوع جديد (أي من نوع «ناعم») محل منهج (نعني «المنهج العلمي»، أو لنقل، ربما «التحليل الفلسفي»). وإني آمل في هذا الفصل أن أبيّن أن علم الهيرمينوطيقا، بوصفه خطاباً عن خطابات غير متقايسة بعد، ليس له رابطة خاصة بـ (أ) الجانب «العقلي» للثنائية الديكارتية، أو (ب) بالجانب «التأليفي» لتمييز كَنْت بين المَلَكة التأليفية البنائية للعفويّة والمَلَكة الانفعالية للاستقبال، أو (ج) بفكرة منهج لاكتشاف صدق القضايا يتنافس مع المناهج العادية المتَّبعة في الأنظمة المعرفية التي تقع خارج الفلسفة (ومع ذلك، أظن أن هذا المعنى المحدود والمحض «للهيرمينوطيقا» الذي أوظّفه الآن يرتبط فعلياً باستعمال المصطلح من قِبَل كتّاب مثل غادامر وآبل، وهابرماس. وسوف أحاول أن أبيّن الارتباطات في الفصل التالي).

إن الخوف من «الوقوع في المذهب المثالي» الذي أوجع أولئك الذين أغراهم كُون على رفض الأفكار المعيارية لفلسفة العلم و«للإبستيمولوجيا»، بصورة أعم، تَعزّزَ بالتفكير الذي يقول: إنه إذا نظر إلى درس بحث العلم عن الصدق المتعلق بالعالم الفيزيائي نظرةً

Geisteswissenschaften, [Translated from the German by Harald Holstelilie], = Foundations of Language, Supplementary Series; v. 4 (Dordrecht: D. Reidel, 1967), pp. 35 and 53.

هيرمينوطيقية، فإنه سيعتبر نشاطاً للروح، أي المَلَكَة التي **تصنع**، وليس تطبيقاً للَمَلكات التصويرية المرآتية، تلك المَلَكات التي **تجد** ما صنعته الطبيعة. هذا التضاد الكلاسيكي ـ الرومانطيقي الكامن والذي يختبئ في خلفية المناقشة لكُون، كشف عنها استعماله غير السعيد لعبارات رومانطيقية، «استنكرت في الجزء الثاني أعلاه»، مثل «قُدِّمت مع عالم جديد»، بدلاً من العبارة الكلاسيكية «استعمال وصف جديد للعالم». وبحسب النظرة التي أريد التوصية بها، لا شيء عميق في الاختيار بين هاتين العبارتين، أي بين صورة الصنع وصورة الإيجاد، فهما يشابهان التضاد بين ما هو «موضوعي» وما «ليس بموضوعي»، أو بين ما هو «معرفي» وما «ليس بمعرفي»، وهو التضاد الذي ناقشته في الجزء السابق. وعلى كل حال، يكون الحال أقل مفارقةً في التمسّك بالفكرة الكلاسيكية، وهي «تصف وصفاً أفضل ما هو موجود سابقاً هناك» لعلم الفيزياء. وليس مردّ هذا اعتبارات إبستيمولوجية عميقة أو ميتافيزيقية، وإنما ببساطة نقول: إنه عندما نسرد قصصنا الإصلاحية عن كيفية زحف أجدادنا التدريجي إلى أعلى الجبل الذي نقف على ذروته «وربما يكون هذا كذباً»، نحتاج أن نبقي بعض الأشياء ثابتة خلال القصة. وإن قوة الطبيعة ونتف المادة الصغيرة، كما تتصورهما النظرية الفيزيائية الجارية، هما اختياران صالحان لهذا الدور، فعلم الفيزياء هو باراديغم «الإيجاد» لأنه من الصعب «على الأقل في الغرب» قصّ قصّة عن العوالم الفيزيائية المتغيرة مقابل قانون أخلاقي ثابت أو معيار شعري، لكنه يسهل كثيراً سرد النوع المعاكس للقصة. وإن حسّنا «الطبيعي» القويّ بإن الروح، إذا لم يكن اختزالها إلى الطبيعة ممكناً فهي على الأقل عالة عليها، هو حسٌّ ليس أكثر من رؤية تفيد بأن علم الفيزياء يقدّم لنا خلفية صالحة لسرد قصصنا عن التغيّر التاريخي. وليس الأمر كما لو أننا نملك رؤية عميقة لطبيعة الواقع أخبرتنا أن كل شيء، ما خلا الذرّات

والفراغ، كان «بواسطة الاصطلاح العرفي» (أو هو «روحي» أو «مصنوع»)، فقد كانت رؤية ديموقريطس تقول إن قصة عن أصغر أجزاء الأشياء تشكّل خلفيةً صالحةً لقصصٍ عن تغيرات بين الأشياء المؤلفة من هذه الأجزاء. ويمكن لهذا النوع من القصة عن العالم (التي بَسَطها تباعاً كل من لوكريتيوس (Lucretius)، ونيوتن، وبور (Bohr)) أن يكون تعريفاً للغرب، لكنه ليس اختياراً يمكن أن يحصل على ضمانات إبستيمولوجية أو ميتافيزيقية أو يتطلبها.

وأنا أنهي كلامي بالقول إن على أنصار كُون أن يقاوموا الإصلاحيين بالكلام عن «عوالم مختلفة»، فبتخلّيهم عن مثل هذه العبارات، لن يكونوا متنازلين عن أي شيء للتقليد الإبستيمولوجي، فالقول إن دراسة تاريخ العلم، مثل دراسة بقية التاريخ، يجب أن تكون هيرمينوطيقية، وإنكار «كما أودّ أنا وليس كُون» وجود شيء زائد يُدعى «إعادة بناء عقلية» يمكنها أن «تشرعن» الممارسة العلمية الجارية، ليس هو القول، إن الذرّات، ورزم الأمواج... إلخ التي اكتشفها علماء الفيزياء هي مخلوقات الروح الإنساني. والقول بالاستناد إلى العلم العادي في زمن الإنسان في بناء أوسع قصة ممكنة لسردها عن تاريخ النوع البشري، ليس القول إن علم الفيزياء «موضوعي» بطريقة قد لا تكون بحسبها السياسة أو الشعر كذلك، إلاّ إذا أخذ الإنسان بالعقائد الأفلاطونية المختلفة المذكورة في الجزء السابق، ذلك لأن الخط الفاصل بين الصنع والإيجاد لا علاقة له بالخط الفاصل بين عدم إمكانية المقايسة وإمكانيتها. لنضع المسألة بطريقة أخرى: لنقُل: إن المعنى الذي يكون بفضله الإنسان روحياً وليس مجرد كائن طبيعي، وهو المعنى الذي كرّس الانتباه إليه فلاسفة غير اختزاليين، مثل ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، وتشارلز تايلور (Charles Taylor)، ومارجوري غرين (Marjorie Grene)، ليس المعنى الذي يكون بحسبه كائناً صانعاً لعوالم، فالقول، كما قال سارتر: إن

الإنسان يصنع نفسه، وإنه لذلك يختلف عن الذرّات والمحابر. قول متّسق تماماً مع رفض أي رأي يقول: إن جزءاً من خلقه نفسه يتمثّل في «تأليف» الذرّات والمحابر. غير أن الاختلاطات بين الفكرة الرومانطيقية عن الإنسان الذي تصفه بأنه مبدع نفسه، والفكرة الكَنْتية عن الإنسان الذي تعتبره مؤلفاً لعالم من الظواهر، والفكرة الديكارتية عن الإنسان الذي تفيد أنه يحتوى على مكوِّن لامادي خاص يحتاج درساً ببعض التفصيل. هذه المجموعة من الاختلاطات متجسّدة في مناقشات كثيرة عن «طبيعة الروح»، وعن «عدم إمكانية اختزال الشخص»، وعن التمييز بين الفعل والحركة، والتمييز بين **علوم الطبيعة** و**علوم الروح**. وبما أنه يفترض أن يكون التمييز الأخير متصلاً بالتمييز بين الهيرمينوطيقا والمناهج الأخرى، فهناك أهمية خاصة لتناوله بغية توضيح فكرة الهيرمينوطيقا التي أقدّمها.

سوف أبدأ بحلّ هذا الاختلاط الثلاثي بتناول الرأي الذي يقول إن الهيرمينوطيقا تلائم «الروح» أو «علوم الإنسان»، بينما هناك سبيل آخر (أعني العلوم التي تحول إلى «الموضوعية» و«الوضعية») ملائم «للطبيعة». وإذا رسمنا الخط بين الإبستيمولوجيا والهيرمينوطيقا كما كنت أفعل - بوصفه مقارنة بين خطاب عادي وخطاب غير عادي - فسوف يتّضح أن الاثنين لا يتنافسان، بل يتساندان. لا شيء أثمن للباحث الهيرمينوطيقي في ثقافة غريبة من اكتشاف إبستيمولوجيا مكتوبة في تلك الثقافة، ولا أثمن لتحديد ما إذا كان أصحاب تلك الثقافة قد نطقوا بأي أشكال من الصدق ملفتة «بمعايير كلامنا العادي في زماننا وحيث نقيم»، وهل من شيء آخر غير الاكتشاف الهيرمينوطيقي الذي يصف كيف نترجمهم من غير أن نجعلهم يَبْدون مثل الأغبياء. لذا، فإني أظنّ أن فكرة المناهج المتنافسة هذه، مستمدّةٌ من النظرة التي تقول: إن العالم يردنا منقسماً إلى مناطق يمكن وصفها، ومناطق لا يمكن وصفها بالكلام العادي لثقافتنا

الخاصة (أي «مخطط التصوّرات» مستعملين عبارة سابقة لدايفدسون). ترى هذه النظرة تحديداً أن الناس سيظلّون دائماً ماكرين و«غير ثابتين» (وبلغة سارتر هم «لزجون») لدرجة يفلتون من الشرح «الموضوعي». غير أننا نقول من جديد: إذا أقام الإنسان التمييز بين ما هو هيرمينوطيقي وما هو إبستيمولوجي، كما أريد أن أقيم، فلن يظل هناك ما يوجب أن يكون فهم البشر أصعب من فهم الأشياء، ويكون كل ما في الأمر هو أن الهيرمينوطيقا مطلوبة في حالة أشكال الكلام الذي لا يمكن مقارنته، وأن البشر يتخاطبون والأشياء تعجز عن ذلك، فسبب الاختلاف لا يتمثّل في أن الخطاب الكلامي هو مقابل للصمت، وإنما كون أشكال الكلام التي لا يمكن مقارنتها تقابل أشكال الكلام التي يمكن مقارنتها. وكما يقول الفيزيائيون، وهم مصيبون: حالما نعرف كيف نترجم ما قيل، لا يعود هناك مبرّر للتفكير بأن شرح سبب القول يجب أن يختلف نوعيّاً (أو يُستأنف بطرق مختلفة) عن شرح الحركة أو الهضم، فلا وجود لسبب ميتافيزيقي يشرح لماذا البشر قادرون على قول أشياء لا يمكن مقارنتها، ولا ضمان لأن يبقوا يفعلون ذلك، فالمسألة هي مجرد مسألة حظ جيّد «من وجهة نظر هيرمينوطيقية» أو مسألة حظ سيئ «من وجهة نظر إبستيمولوجية» أن يكون قد فعلوا ذلك في الماضي.

وإن الشّجار التقليدي الذي دار حول «فلسفة العلوم الاجتماعية» استؤنف كما يلي، وبصورة عامة، فقد قال فريقٌ: إن «الشرح» (أي وضع المسائل في باب قوانين التنبؤ، عموماً) يفترض «الفهم»، ولا يحلّ محله. وقال الفريق الآخر: إن الفهم هو ببساطة القدرة على الشرح، وأن ما يسميه خصومهم «فهماً» هو مجرد المرحلة البدائية لتلمّس الفرضيات الشارحة. وكلا الفريقين محقّان. وآبل يضع الملاحظة التالية، فيقول إن:

أنصار «الفهم» (أي المدافعون عن (Geisteswissenschaften))، يهاجمون على الدوام أنصار نظرية الشرح (أي المدافعين عن العلوم الاجتماعية والسلوكية الموضوعية) من الخلف، والعكس بالعكس. ويشير «العلماء الموضوعيون» إلى أن صحة نتائج «الفهم» ليست إلاّ صحةً ذاتيةً سابقةً للعلم ومساعدة على الكشف، فيجب على الأقل أن تختبر وتكمّل بطرق تحليلية موضوعية. غير أن أنصار الفهم يصرّون، من جهتهم، على أن الحصول على أي معطيات في العلوم الاجتماعية، وبالتالي أي اختبار للفرضيات، يفترض «فهماً فعلياً»... للمعنى[22].

وما يريد أولئك الذي يرتابون بالهيرمينوطيقا أن يقولوه: هو أن الواقعة التي هي أن بعض الكائنات يتكلم ليست سبباً للتفكير بأنه يفلت من الشرك الموحَّد الواسع للقوانين ذات القوة التنبئية، لأن هذه القوانين يمكنها أن تتنبّأ ما سيقولون وما سيأكلون، والمدافعون عن الهيرمينوطيقا يقولون إن مسألة ما سيقولون لها قسمان: الأصوات أو المكتوبات التي يقومون بها (التي يمكن أن يصبح من الممكن التنبؤ بها، ربما بواسطة علم فيزيولوجيا الأعصاب)، ثم ما «تعنيه» هذه الأشياء، وهو أمرٌ مختلف تماماً. وعند هذه النقطة تكون حركة أنصار «العلم الموحَّد» الطبيعية ماثلةً في القول: ليس الأمر مختلفاً، لوجود إجراءات لترجمة أي قول مهم إلى لغة وحيدة، أي لغة العلم الموحَّد ذاته، فعلى أساس افتراض لغة وحيدة تحتوى على كل شيء يمكن لكل إنسان أن يقوله «بالطريقة التي حاول بها كارناب أن يجمع مثل هذه اللغة في كتاب (*Aufbau*)»، فإن مسألة أي جملة من جمل تلك اللغة قد قُدّم من قِبَل الذي يستعمل تلك اللغة، ليست «خاصة» أكثر

(22) المصدر نفسه، ص 30.

من مسألة ما سيتناول في العشاء. إنّ الترجمة إلى لغة العلم الموحَّد صعبة، لكن محاولة الترجمة لا تشتمل على تقنيّات خاصة ببناء النظريات أو باختبار النظريات، مختلفة عن محاولة شرح عادات الغذاء.

وللردّ على هذا، يجب على حماة الهيرمينوطيقا أن يقولوا بعدم وجود شيء مثل «لغة علم موحّد»، وهذه مسألة واقعة صلدة وليست مسألة ضرورة ميتافيزيقية، فنحن لم نحصل على لغة تخدم كمصفوفة حياديّة ثابتة لصياغة جميع الفرضيات الشارحة الجيّدة، كما لسنا نملك حتى أكثر الأفكار غموضاً عن كيفية الحصول على واحدة (وهذا يتّسق مع القول بأننا نملك فعلياً لغة ملاحظة حيادية، وإن تكن غير مساعدة). لذا، ليس من المحتمل أن تكون الإبستيمولوجيا، كمسعى لجعل جميع أشكال الخطاب الكلامي ممكناً قراءته عن طريق ترجمته إلى مجموعة من المصطلحات «مفضَّلة»، إستراتيجيةً مفيدةً. والسبب لا يتمثّل في أن «العلم الموحَّد» لا يصلح إلاّ لمنطقة ميتافيزيقية واحدة وليس لأخرى، وإنما في أن الفرض الإصلاحي المفيد أننا حصلنا على هذه اللغة يسدّ طريق البحث. وربما نريد دائماً أن نغيّر اللغة التي نشرح بها. قد نفعل هذا لأننا اكتشفنا بصورة خاصة كيف نترجم اللغة التي يتكلمها أشخاص الشرح الذي نقوم به. غير أن هذا قد يكون حالةً خاصة لإمكانية الإنسان الدائمة في امتلاك فكرة أفضل، ففهم اللغة التي يتكلمها الأشخاص، وإدراك الشروح التي يقدمونها عن سبب عملهم هذا وذاك، قد يكون عوناً وقد لا يكون. وفي حالة أناس أغبياء أو ذهانيّين ذوي هوس، نحن نلقي جانباً شروحهم وننسب إليهم مقاصد وأفعالاً بواسطة مفردات لا يقبلونها، وقد لا يفهمونها. والرأي المألوف المفيد بأن وصف المتكلم لنفسه يحتاج عادةً إلى أن يُحسب في تحديد نوع العمل الذي يقوم به، رأي صائب. غير أن الوصف يمكن إبعاده، فالامتياز

المرتبط به هو أخلاقي، وليس إبستيمولوجياً. والفرق بين وصفه ووصفنا قد يعني، على سبيل المثال، عدم وجوب محاكمته بقوانيننا، ولا يعني عدم القدرة على شرحه بواسطة علمنا.

إن القول: إننا لا نستطيع أن نفهم ثقافة أجنبية إذا أصررنا على تأويلها بطريقة إصلاحية بالقول: إنها تحتوي على «الكثير كثرة غير معقولة» من معتقداتنا ورغائبنا الخاصة، هو مجرد تعميم لنقطة كُون التي تقول، إننا لا نستطيع أن نفهم العلماء السابقين إذا أصررنا على عمل الشيء ذاته بهم. ويمكن تعميم هذا ذاته إلى الرأي بأن علينا ألاّ نفترض أن المفردات التي استعملت حتى هذه المرحلة سينجح توظيفها في كل شيء آخر يمكن أن ينشأ، فليست المسألة مسألة أرواح تقاوم التنبّؤ بها من الداخل، وإنما هي ببساطة مسألة عدم وجود سبب للتفكير (وجود سبب كبير لعدم التفكير) بأن روحنا الخاصة لم تمسك بأفضل المفردات لصياغة الفرضيات التي ستشرح الأرواح الأخرى جميعها وتتنبأ بها (أو ربما الأجسام الأخرى). وهذه النقطة صاغها تشارلز تايلور الذي وضع المسألة كما يلي، قال:

«... قد ينصحنا المطمح بمثل هذا العلم الهيرمينوطيقي بالقول، إننا نبغي العودة إلى نموذج التحقق، فلماذا لا نعتبر فهمنا للمعنى كجزء من منطق الاكتشاف، وكما يرى التجريبيون الحسّيون المنطقيون بالنسبة إلى الرؤى غير المصاغة عندنا، ونظل مؤسسين علمنا على دقّة تنبؤاتنا»[23].

(23) Charles Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man,» *Review of Metaphysics*, vol. 25 (1971), p. 48.

ويجيب بوضعه ثلاثة أسباب تشرح لماذا «مثل هذا التنبؤ الدقيق هو أمرٌ محال، وبصورة جذرية»، فهو يقول، إن:

السبب الثالث والأكثر جوهريةً لاستحالة التنبؤ الصارم يتمثّل في أن الإنسان هو حيوان ذو تعريف ذاتي، فمع التغيّرات في تعريفه الذاتي تتماهى تغيّرات في معناه تقتضي أن يُفهم بمفردات مختلفة. غير أن تحوّلات التصوّرات، الأساسية في تاريخ الإنسان يمكنها أن تنتج، وغالباً ما تنتج شبكات من التصوّرات لا يمكن مقارنتها، أي لا يمكن تعريف المفردات بطبقة مشتركة من التعابير (ص 49)،

فالنقطة التي تقول: إن ما يتدخّل في التنبّؤ بسلوك أهل ثقافة غير مألوفة هو ببساطة عدم إمكانية مقارنة لغتهم، تبدو لي نقطة صائبة تماماً، لكني أظن أن تايلور تابع كلامه فأضفى غموضاً على نقطته الخاصة عندما استأنف الكلام ليقول:

إن نجاح التنبّؤ في العلوم الطبيعية مرتبط بالواقع الذي هو أن جميع حالات النَّسق الماضية والمستقبلية يمكن وصفها بواسطة مجال التصوّرات ذاته، لنقلْ بوصفها قيماً للمتغيرات ذاتها. وتكون النتيجة أن جميع حالات المستقبل الخاصة بالنظام الشمسي يمكن وصفها، مثل الحالات السابقة، بلغة علم الميكانيك النيوتوني. .

وليس إلاّ عند وضع الماضي والمستقبل في شبكة التصوّرات ذاتها يمكننا فهم حالات الثاني كتابع لحالات الأول، وبالتالي يمكننا التنبّؤ.

هذه الوحدة في التصوّرات أبطلها في علوم الإنسان تجديد التصوّرات الذي غيرّ بدوره الواقع الإنساني (ص 49).

وهنا يعيّن تايلور فكرة الإنسان بوصفه الكائن الذي يتغيّر من

الداخل عن طريق إيجاد طرق أفضل (أو طرق جديدة، على الأقل) لوصف نفسه، والتنبّؤ عنها، وشرحها، فلا وجود لبشر يكونون مجرد (êtres-en-soi)، لا يتغيّرون من الداخل لكنهم يوصفون، ويمكن التنبّؤ عنهم، ويُشرحون بواسطة مفردات أفضل، هذه الطريقة في وضع المسألة تعيدنا إلى الفكرة الميتافيزيقية القديمة السيئة التي تفيد بأن العالم مؤلف من نوعين من الأشياء. إن المعنى الذي بحسبه يغيّر البشر أنفسهم، بإعادة وصفهم لأنفسهم، ليس أكثر إثارةً ميتافيزيقية أو أكثر إلغازاً من المعنى الذي بحسبه يغيّرون أنفسهم عن طريق تغييرهم لغذائهم، أو شركاءهم في الجنس، أو مكان إقامتهم، فهو المعنى ذاته، أي صيرورة جمل أكثر إلفاتاً تصير صادقة في وصفهم. ويمضي تايلور إلى القول إن «المفردات ذاتها التي يجب أن يوصف بها المستقبل إذا كان لابد لنا من أن نفهمه فهماً صحيحاً، ليس كلها متاحاً لنا في الوقت الحاضر» (ص 50)، وهو يقصد بهذا أن ينطبق على الكائنات الإنسانية فحسب. غير أن كل ما نعرف هو أنه يمكن أن ينضب الإبداع البشري، وفي المستقبل سنجد عالماً لاإنسانياً يتلوّى ليخرج من شبكة تصوّراتنا. ويمكن أن تكون الحالة هي أن المجتمعات البشرية المستقبلية ستكون حالة تغييرات رتيبة عنا «ربما كنتيجة للمذهب الكلّي التكنوقراطي الموجود في كل مكان». غير أن العلم المعاصر «الذي سبق أن فقد الأمل في شرح ظاهرة الوخز بالإبرة لتخفيف الألم، وهجرة الفراشات... إلخ». قد يصل سريعاً إلى حدٍّ يبدو فيه غير ناجع مثل مذهب أرسطو الصوري المادي. الخط الذي يصفه تايلور ليس الخط الفاصل بين ما هو إنساني وما هو لاإنساني، وإنما هو بين ذلك القسم من ميدان البحث الذي لا نكون فيه متيقنين من أننا نملك المفردات الصحيحة وذلك القسم الذي نشعر فيه أننا على

يقين من ذلك. وهذا فعلياً يتطابق، في اللحظة الحالية، مع التمييز بين ميدانيْ علوم الطبيعة والروح. غير أن هذا التطابق قد يكون مجرد مصادفة، فمن منظور أبعد بما فيه الكفاية، قد يبدو الإنسان أقل δεινός مما فكر سوفوكليس (Sophocles)، وأن قوى الطبيعة الأولية أكثر مما حلم به الفيزيائيون الحديثون.

ولكي نرى هذه النقطة يساعدنا ألاّ يغيب عن عقلنا أن ثمّة مناسبات عديدة نحسن صنعاً فيها إذا تجاهلنا الكائنات الإنسانية من حيث هي «من أجل ذاتها» (pour-soi). ونحن نفعل هنا في حالة الأغبياء من البشر والعاديين منهم مثلاً، الذين يمكن التنبّؤ بكل فعل من أفعالهم وبكل كلمة من كلماتهم لدرجة أننا «نشيّئهم» من غير تردّد. وعلى عكس ذلك، عندما نواجه شيئاً ليس ببشريٍّ يتلوّى ليتملّص من شبكة التصوّرات المستعملة حالياً، فمن الطبيعي أن نبدأ بالكلام عن لغة مجهولة، كأن نتخيل، على سبيل المثال، أن الفراشات المهاجرة لها لغة بها تصف ملامح من العالم لا يوجد أسماء مقابلة لها في علم الميكانيك النيوتوني، أو إذا لم نذهب هذا البعد، فإننا سنقع بصورة طبيعية، على الأقل، في فكرة أن كتاب الطبيعة لم تحلّ ألغازه بعد، أي أنه لا يحتوي على فكرة «الجاذبية» مثلاً أكثر من احتوائه على فكرة «الحركة الطبيعية». والإغراء يكون في إضفاء صفات بشرية على العالم اللاإنساني، أو على جزء منه، حالما يصير من الواضح أننا لا «نتكلم اللغة ذاتها» كما هي الحال مع ابن ثقافة غريبة، أو العبقريّ الذي كلامه فوق رؤوسنا، فالطبيعة هي كل ما هو رتيب ومألوف ويمكن التعامل معه يجعلنا نثق بلغتنا ضمنياً. والروح هي كل ما ليس مألوفاً ولا يمكن التعامل معه، ما يجعلنا نبدأ التساؤل عما إذا كانت «لغتنا» كافيةً له. وعَجَبنا المجرّد من الصورة المرآتيّة هو ببساطة حول ما إذا لم يكن هنا شخص أو

شيء يتعامل مع العالم بمفردات لا يقابلها في لغتنا مفردات معادلة جاهزة. ببساطة أكبر: إنه لعَجَبٌ أن يتساءَل عما إذا كنا لا نحتاج إلى تغيير مفردات معجمنا، وليس فقط جملنا المؤكّدة.

قلت في بداية هذا الفصل إن علم الهيرمينوطيقا هو بشكل عام وصفٌ لدرسنا لما ليس مألوفاً، والإبستيمولوجيا هي بصورة عامة وصفٌ لدرسنا لما هو مألوف. وعلى أساس التأويل غير الطبيعي الذي وضعته قبل قليل «للروح» و«الطبيعة»، يمكنني الآن أن أتفق مع النظرة التقليدية التي تقول إن علم الهيرمينوطيقا يصف بحثنا في الروح بينما تصف الإبستيمولوجيا بحثنا في الطبيعة. غير أن الأفضل ـ كما أظن ـ أن يكون بإسقاط التمييز بين الروح والطبيعة كلياً. وكما كنت قد قلت سابقاً، فإن هذا التمييز يجمع (أ) التمييز بين ما يصلح وما لا يصلح لطريقتنا الحالية في شرح الأشياء والتنبّؤ بها مع (ب) التمييز بين شيء يوحِّد الخواص المختلفة جميعها (التي عُدِّدت في الفصل الأول، الجزء الثالث) والتي اعتبرت إنسانية بارزة، في وقت أو آخر، مع بقية العالم. وذلك التمييز يجمع أيضاً هذين التمييزين كليهما مع (ج) التمييز (الذي جرى نقده في الفصل الثالث، الجزء الثالث) بين مَلَكَة العفوية (أي نشاط التأليف الترانسندنتالي) والاستقبالية (وهو يقوم بهذا عن طريق دمج مَلَكة حسّنا الاستقبالية مع حقل أشكال التمثيل الحسّية الذي يؤلف «الذات الحسّية»، وهو الدمج الذي عجز كَنْت نفسه عن تجنّبه). وكانت نتيجة جمع الروح بوصفها إبداعاً رومانطيقياً متجاوز للذات (ودائماً عرضة للبداية بالكلام بطريقة لا يمكن مقارنتها مع لغتنا الحالية) مع الروح المطابقة لماهيّة الإنسان الزجاجية (مع كل تحررها الميتافيزيقي من الشرح الفيزيائي) ومع الروح بوصفها «المؤلِّفة» لواقع الظواهر، ميتافيزيقا المذهب المثالي الألماني في القرن التاسع عشر. وهذه النتيجة كانت

مجموعة مثمرة من التمثّلات، لكن إحدى نتائجها الأقل محظوظيّةً كانت فكرة أن للفلسفة منطقة خاصة بها منفكّة تماماً عن العلم. وساعد ذلك التمثُّل على إبقاء فكر «الفلسفة» كنظام معرفي متمركز في الإبستيمولوجيا. ومادامت الفكرةُ التي تقول إن الروح مؤلِّفة ترانسندنتالية «بالمعنى الكَنْتي»، والمعزَّزة بإغراء المذهب الثنائي الديكارتي من ناحية، وبالمذهب الرومانطيقي من ناحية أخرى باقيةً، فإن فكرة نظام معرفي متراس يدعى «إبستيمولوجيا» أو «فلسفة ترانسندنتالية»، لا تختزل إلى علم الطبيعة (أي علم الفيزيولوجيا البسيكولوجية) ولا إلى علم الروح (أي سوسيولوجيا المعرفة)، يمكن أن تبقى حية وبريئة من الشك. وهناك إرث إضافي سيئ وهو الخلط بين الحاجة لترجمة غير آلية (بصورة أعم لتشكيل تصورات خيالية) مع «عدم اختزال الذات الترانسندنتالية المؤلِّفة». وقد أبقى هذا الخلط مسألة التمييز بين المذهبين الواقعي والمثالي حيّةً، ولمدة طويلة، بعد أن كان لابد من إغلاقها، لأن أصدقاء الهيرمينوطيقا ظنوا أن شيئاً مثل المذهب المثالي هو دستور نشاطهم «كما دلّ على ذلك النصّ المقتبس من آبل المذكور في بداية هذا الجزء»، بينما اعتبر خصوم الهيرمينوطيقا كل من يمارس الهيرمينوطيقا علناً، يجب أن يكون «مضاداً للطبيعة» وينقصه الحسّ الملائم بالخارج الصلد للعالم الفيزيائي.

ولوضع خلاصة لما أودّ قوله عن «عدم إمكانية اختزال سوسيولوجيا المعرفة (Geisteswissenschaften)»، دعوني أقدم الأفكار التالية:

من المحتمل أن يكون المذهب الفيزيائي قد أصاب في قوله إننا سوف نكون قادرين في يوم من الأيام «مبدئياً» على التنبّؤ عن كل حركةٍ لجسم الإنسان «بما في ذلك حنجرته ويده التي تكتب» وذلك بالرجوع إلى بنى صغيرة جداً في جسده.

وإن الخطر على الحرية الإنسانية من مثل هذا النجاح هو في الحدّ الأدنى، ذلك لأن عبارة «مبدئياً» تسمح باحتمال أن يكون تحديد الشروط الأولية «أي الحالات السابقة للبنى الصغيرة جداً» عسير جداً إلاّ كتمرين تعليمي عَرَضيّ، فالذين يعذِّبون، والذين يغسلون الأدمغة موجودون بوضوح جيد للتدخّل بحرية الإنسان كما يرغبون، ولا يستطيع التقدم العلمي الإضافي أن يحسّن وضعهم.

والحدس وراء التمييز التقليدي بين الطبيعة والروح، ووراء المذهب الرومانطيقي، هو أننا نستطيع أن نتنبأ بالأصوات التي سوف تخرج من فم الإنسان من غير أن نعرف معناها. وهكذا، حتى لو استطعنا أن نتنبّأ بالأصوات التي تصدر عن باحثين في متَّحد علمي في سنة 4000، فإننا مع ذلك لن نكون في وضع نشارك به في محادثتهم. وهذا الحدس صحيح تماماً(24).

إن الواقعة المفيدة أننا نستطيع أن نتنبّأ عن وجود صوت من غير أن نعرف ماذا تعني الواقعة ذاتها التي تفيد أن الشروط البنيوية الصغيرة جداً، والضرورية والكافية لإنتاج صوت، نادراً ما يوازيها تعادل مادي بين جملة من جمل اللغة المستعملة لوصف البنية الصغيرة جداً والجملة التي عبّر عنها الصوت. وليس سبب هذا وجود أي شيء لا يمكن التنبّؤ به مبدئياً، وأقل من ذلك، وجود فاصل أنطولوجي بين الطبيعة والروح، إنما نقول ببساطة: إن سبب ذلك

(24) هذا هو جوهر الصدق المتخفّي في رأي كواين، المفيد أن سوسيولوجيا المعرفة لا تشتمل على «وقائع». وقد عبرت عنه جيداً مناقشة لكواين وضعها رايموند غوس (Raymond Geuss)، إذ قال: «وحتى عندما نملك نظرية في الطبيعة تسمح لنا أن نتنبّأ بأشكال السلوك اللفظي لإنسان وإلى الأبد، فأننا سنظل غير فاهمين ما يعني». انظر: Raymond Geuss, «Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie,» *Neue Hefte für Philosophie,* Heft 8 (1973), p. 44n.

يتمثّل في الفرق بين لغة ملائمة لمستوى الأعصاب وأخرى ملائمة لمستوى البشر.

فنحن بإمكاننا أن نعرف كيف نردّ على ملاحظة ملغزة صادرة عن لعبة لغوية مختلفة من غير أن نعرف الجملة المعادلة مادياً في لعبتنا اللغوية العادية لتلك الملاحظة أو نهتم بها[25]. إن إنتاج المقايسة عن طريق إيجاد تعادلات مادية بين جمل مستمدّة من ألعاب لغوية مختلفة إن هو إلاّ تقنيّةً واحدة من عديد من التقنيات الأخرى على مستوى إخواننا الآخرين من البشر. وعندما لا تنجح، نعود إلى أي شيء نجح فعلاً، وعلى سبيل المثال، طريقة استعمال لعبة لغوية جديدة، وبما نسيان طريقتنا القديمة. وهذه هي التقنية ذاتها التي نستعملها عندما لا تظهر طبيعة لاإنسانية طواعية للتنبؤ بمفردات العلم التقليدي.

علم الهيرمينوطيقا ليس «طريقة أخرى من طرق المعرفة»، أي الفهم المضاد «للشرح» «التنبئي». ويُفضّل أن ينظر إليه كطريقة جديدة في الملائمة. وهو يساعد في الوضوح الفلسفي إذا «قدمنا» فكرة «المعرفة» إلى العلم التنبّئي، وتوقفنا عن القلق حول مسألة «المناهج المعرفية البديلة»، فلا يبدو أن كلمة «معرفة» تستحق القتال حولها

(25) أن يكون ممكناً ترجمة اللغات كلها، إحداهما للأخرى «وللأسباب التي ذكرها دايفدسون في الفصل السادس» لا يعني أن مثل أشكال التعادل هذه يمكن وجوده [وحتى «مبدئياً»]، فهذا يعني، وفقط، أننا لا نستطيع أن نفهم الرأي القائل بوجود عوائق وقتية في معرفتنا ـ أي الرأي القائل بوجود شيء يدعى «مخطط تصوّرات» الرومانطيقي مختلف يمنعنا من أن نتعلم كيف نتحادث مع مستعمل للغة أخرى. كما أنه لا يلغي الحدس الماثل وراء الرأي الكاذب المفيد أن القصائد العظيمة لا يمكن ترجمتها. طبعاً، ممكن ترجمتها، والمشكلة هي أن الترجمات ليست قصائد عظيمة.

لولا التقليد الكَنْتي الذي وصف الفيلسوف بأنه من يملك «نظرية في المعرفة» ولولا التقليد الأفلاطوني القائل: أن الفعل الذي لا يقوم على معرفة صدق القضايا هو «لاعقلي».

الفصل الثامن

الفلسفة بلا مرايا

1 ـ الهيرمينوطيقا والتهذيب

أفكارنا الحالية عما يعنيه أن يكون الإنسان فيلسوفاً مرتبطةٌ بمحاولة كَنْت جَعْل الآراء المتعلقة بالمعرفة كلها متقايسة، وأنه يصعب تخيّل ما هي الفلسفة من غير الإبستيمولوجيا. ونقول بصورة عامة: من الصعب وجود أي نشاط يستحق أن يحمل اسم «الفلسفة» إذا لم يكن له علاقة بالمعرفة، أو بطريقة الحصول على المعرفة، أو على الأقل بتلميحة عن مكان وجود نوع من المعرفة مهم بدرجة عالية. والصعوبة نشأت من فكرة شارك فيها الأفلاطونيون والكَنْتيون والوضعيون، ومفادها أن للإنسان ماهيّة، نعني، أن يكتشف الماهيّات. والفكرة التي تقول إن مهمتنا الرئيسية هي أن نعكس ـ كالمرآة ـ في ماهيّتنا الزجاجية بصورة مضبوطة، العالمَ المحيط بنا هي مكملة للفكرة المشتركة عند ديموقريطس وديكارت، والتي تقول إن العالم مؤلف من أشياء بسيطة جداً يمكن معرفتها بوضوح وبتميّز، وإن معرفة ماهيّاتنا توفّر المعجم الرئيسي الذي يسمح بمقارنة جميع أشكال الخطاب الكلامي.

هذه الصورة الكلاسيكية عن الكائنات البشرية يجب إزاحتها قبل أن يمكن إزاحة الفلسفة المتمركزة في الإبستيمولوجيا. و«الهيرمينوطيقا» بوصفها مصطلحاً جدلياً في الفلسفة المعاصرة، هي اسم للمحاولة التي تقوم بهذا ويعود استعمال المصطلح لهذا الغرض، وبدرجة كبيرة، إلى كتاب واحد، هو كتاب غادامر **الحقيقة والمنهج** (*Truth and Method*).

في هذا الكتاب، يوضِّح غادامر أن الهيرمينوطيقا ليست «منهجاً للحصول على الصدق» الذي يصلح لصورة الإنسان الكلاسيكية. يقول: ظاهرة الهيرمينوطيقا ليست بصورة رئيسية مسألة منهج إطلاقاً[1]. ونقول بصورة عامة: لقد أراد غادامر إن يعرف النتائج التي يمكن استدلالها من الحقيقة المفيدة، إن علينا أن نمارس الهيرمينوطيقا، نعني من «الظاهرة الهيرمينوطيقا» كواقعة تختص بالبشر التي حاول التقليد الإبستيمولوجي أن يضعها جانباً، فهو يقول: «إن الهيرمينوطيقا المطوَّرة هنا ليست... منهجاً للعلوم الإنسانية، وإنما هي محاولة لفهم ما هي حقيقة العلوم الإنسانية، وراء وعيها الذاتي المنهجي، وما يربطها بكل خبرتنا عن العالم»[2]، فكتابه عبارة عن إعادة وصف للإنسان يحاول أن يضع الصورة الكلاسيكية داخل

---

(1) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, [Translation Edited by Garrett Barden and John Cumming], Continuum Book (New York: Seabury Press, 1975), p. xi,

وفعلياً، من المعقول تسمية كتاب غادامر دعايةً ضد فكرة المنهج ذاتها، حيث كانت تتصور محاولةً في المقايسة. ومن المفيد الإشارة إلى التوازي بين هذا الكتاب وكتاب بول فايرابند (Paul Feyeradend) **ضد المنهج** (*Against Method*). وإني بمعالجتي لغادامر مدين إلى ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، انظر: Alasdair MacIntyre, «Contexts of Interpretation,» *Boston University Journal*, vol. 24 (1976), pp. 41-46.

(2) Gadamer, Ibid., p. xiii.

صورة أوسع، وبالتالي «إقصاء» الإشكالية الفلسفية المعيارية وليس تقديم مجموعة من الحلول لها.

وبالنسبة إلى أهدافي الحالية، تبدو أهمية كتاب غادامر في أن غادامر يحاول أن يفصل واحداً من الخيوط الثلاثة، وهو الفكرة الرومانطيقية عن الإنسان التي تراه مبدعاً ذاتياً، الموجود في الفكرة الفلسفية عن «الروح» وعن الخيطين الآخرين اللذين صار متشابكاً معهما، فغادامر (مثل هايدغر الذي إليه تعود بعض أفكاره) لا يقدِّم تنازلات للمذهب الثنائي الديكارتي أو لفكرة «التأليف الترانسندنتالي» بأي معنى يمكن أن يؤوّل تأويلاً مثالياً[3]. وهكذا، هو يساعد على التوفيق بين النقطة الطبيعة التي حاولت وضعها في الفصل السابق، أعني أن «عدم إمكانية اختزال» سوسيولوجيا المعرفة (Geisteswissenschaften) ليس أمراً يخص المذهب الثنائي الميتافيزيقي، مع حدسنا «الوجودي» الذي يفيد أن تجديد وصفنا لأنفسنا هو أهم ما نقدر على فعله. وقد فعل هذا بوضعه فكرة (Bildung) (أي التربية، وتشكيل الذات) محلّ «المعرفة» كهدف للتفكير، فالقول إننا صرنا أناساً مختلفين، وإننا «نعيد تكوين» أنفسنا كلما ازدادت قراءتنا، وازداد حديثنا، وازدادت كتابتنا، هو طريقة دراماتيكية للقول إن الجمل التي صارت تصدق علينا بفضل مثل هذه النشاطات هي في معظم الأحيان أكثر أهمية بالنسبة إلينا من الجمل التي تصدق علينا عندما نزيد من شربنا، ونزيد من كسبنا... وهكذا، فالأحداث التي تمكننا من قول أشياء جديدة وملفتة عن أنفسنا هي،

(3) المصدر نفسه، ص 15، «غير أننا قد نتحقّق أن الثقافة «Bildung» عنصر من عناصر الروح من غير ربطه بفلسفة هيغل عن الروح المطلق، تماماً مثلما لا تربط الرؤية الخاصة بتاريخيّة الوعي بفلسفته الخاصة بالتاريخ العالمي».

بهذا المعنى اللاميتافيزيقي، ذات قيمة «جوهرية» أكبر بالنسبة إلينا (وعلى الأقل بالنسبة إلينا، نحن المفكرين المرتاحين نسبياً، والمقيمين في جزء مستقرّ ومزدهر من العالم) من الأحداث التي تغيّر أشكالنا أو معايير عيشنا (أي «تعيد تكويننا» بطرق أقل «روحانيّة»).

وطوّر غادامر فكرته عن (*Wirkungsges chichtliches Bewusstsein*) (أي ذلك النوع من وعي الماضي الذي يغيّرنا) بغية وصف الموقف الذي لا يهتم كثيراً. بما هو موجود في العالم، أو بما حدث في التاريخ، وإنما بما يمكننا الحصول عليه من الطبيعة ومن التاريخ لاستعمالنا الخاص، فبحسب هذا الموقف، يصير الحصول على الوقائع الصحيحة عن «الذرّات والفراغ»، أو عن «تاريخ أوروبا» مجرد معلومات تمهيدية لإيجاد طريقة جديدة وأكثر فائدة للتعبير عن أنفسنا، وبالتالي صيرورتنا على مستوى العالم، فمن وجهة النظر التربوية المعاكسة لوجهة النظر الإبستيمولوجية أو التكنولوجية، تبدو طريقة الكلام عن الأشياء أكثر أهمية من الحيازة على الحقائق الصادقة[4].

وبما أن كلمة «تربية» تبدو غير واضحة، وكلمة (**Bildung**) (بمعنى التربية وتشكيل الذات) غريبة إلى حدّ غير معقول، فإني

---

(4) التضاد هنا هو نفس التضاد الموجود في النزاع التقليدي بين التربية «الكلاسيكية» والتربية «العلمية» الذي ذكره غادامر في القسم الافتتاحي لمقالته «أهمية التقليد الإنساني». ويمكن أن يرى، بصورة أكثر عمومية، كجانبٍ من النزاع بين الشعر الذي لا يمكن حذفه من النوع الأول للتربية، والفلسفة «التي عندما تعتبر نفسها العلم الأعلى، ترغب في أن تصير مؤسسة للنوع الثاني من التربية»، فقد سأل ييتس (Yeats) (الأرواح التي اعتقد أنها كانت تملي عليه قصيدة **رؤية** (*A Vision*) عبر زوجته: لماذا جاءت، فأجابت الأرواح: «لكي نحضر لك إستعارات للشعر». وقد يكون الفيلسوف قد توقّع وقائع صلدة عن الحالة في الجانب الآخر، غير أن ظن ييتس لم يخبْ.

سأوظِّف تعبير «التهذيب» لتمثّل هذا المشروع المختص بإيجاد طرق للكلام جديدة، وأفضل، وأكثر إثارة، وأخصب. فالمسعى الهادف إلى تهذيب «أنفسنا أو آخرين» قد يتمثّل في النشاط الهيرمينوطيقي الرامي إلى صنع روابط بين ثقافتنا الخاصة وثقافة غريبة ما أو حقبة تاريخية، أو بين نَسَقنا الخاص ونَسَق آخر يبدو أنه يسعى وراء أهداف لامتقايسة بمفردات لامتقايسة. غير أنه قد يتمثّل، بدلاً من ذلك في نشاط «شعري» يفكر بمثل هذه الأهداف الجديدة، أو الكلمات الجديدة، أو الأنظمة المعرفية الجديدة، يتبعها ـ إذا جاز الكلام ـ عكسُ الهيرمينوطيقا، أي: محاولة إعادة تأويل محيطنا المألوف بالمفردات غير المألوفة لإبداعاتنا الجديدة. وفي كل حالة، يكون النشاط تهذيبياً (بالرغم من العلاقة الإيتمولوجية بين الكلمتين)، ومن غير أن يكون بنّاءً، وعلى الأقل إذا كانت كلمة «بنّاء» تعني ذلك النوع من التعاون في إنجاز برامج بحث تحصل بكلام عادي. ذلك، لأنه يُفترَض في الخطاب الكلامي التهذيبي أن يكون غير عادي، وأن يخرجنا من نفوسنا القديمة بقوة الغرابة، ويساعدنا لنصير كائنات جديدة.

التضاد بين الرغبة في التهذيب والرغبة في الحقيقة، ليس بالنسبة إلى غادامر تعبيراً عن توتّر يحتاج إلى حلّ أو تسوية، فإذا كان هناك نزاع، فهو بين النظرة الأفلاطونية، الأرسطية المفيدة أن السبيل الوحيد للتهذيب هو معرفة الموجود هناك (أي التفكير في الوقائع تفكير صحيحاً، وإدراك ماهيّتنا عن طريق معرفة الماهيّات) والنظرة التي تقول إن البحث عن الحقيقة الصادقة إن هو إلاّ سبيل واحد من عديد يمكن بها تهذيبنا. وكان غادامر محقاً في نسبته الفضل لهايدغر لإيجاده طريقة لرؤية البحث عن المعرفة الموضوعية (التي كان اليونانيون أول من طوّرها، مستعملين الرياضيات كنموذج) ووصفها

أنها مشروع واحدٌ من مشاريع كثيرة أخرى[5]. وعلى كل حال، لتجنّب مسؤولية الإنسان في اختيار مشروعه[6]. وبالنسبة إلى سارتر لا يعني هذا القول إن الرغبة في معرفة موضوعية عن الطبيعة، أو التاريخ، أو أي شيء آخر محتومة بأن تكون ذات خداع ذاتي، فالقول يعني فقط إغراءً بخداع الذات، مادمنا نظن أننا بواسطة معرفتنا نوع الأوصاف التي تنطبق علينا في مجموعة من أشكال الخطاب الكلامي العادي، نعرف أنفسنا، فبالنسبة إلى هايدغر وسارتر وغادامر، يبدو البحث الموضوعي ممكناً تماماً، وغالباً ما يكون واقعياً، والشيء الوحيد الذي يُساق ضدّه، هو أنه يوفّر بعض الطرق من طرق عديدة، لوصف أنفسنا، وأن بعضها قد يمنع عملية التهذيب.

ولكي نلخص وجهة النظر «الوجودية» هذه المتعلقة بالموضوعية، نقول: يجب النظر إلى الموضوعية على أنها الانسجام مع معايير التسويغ التي نجدها حولنا «تسويغ الجمل المؤكدة والأفعال». ولا يصير هذا الانسجام غامضاً وخادعاً للذات إلاّ عندما يُعتبر شيئاً أكثر من هذا، نعني، كطريقة للوصول إلى شيء «يؤسس» ممارسات التسويغ الجارية في شيء آخر. ويُظنُّ أن مثل هذا «الأساس» لا يحتاج إلى تسويغ، لأن إدراكه بلغ من الوضوح والبروز

(5) انظر القسم المعنون: «The Overcoming of Epistemological Problem,» in: Gadamer, Ibid., pp. 214 ff.,

وقارن مع: Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper, 1962), sec. 32

(6) انظر: Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness; an Essay on Phenomenological Ontology*, Translated and with an Introd. by Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), pt. two, chap. 3, sec. 5, and «Conclusion».

درجة تسمح بأن يُعدَّ أساساً «فلسفياً». وهو ليس خداعاً للذات، للشذوذيّة العامة في استناد التسويغ الأخير إلى ما لا يمكن تسويغه، وإنما بداعي الشذوذ الأكثر ماديةً الخاص بالتفكير أن المفردات التي يستعملها العلم الحاضر، أو الأخلاق، أو أي شيء له صلة مميّزة بالواقع، الذي يجعله **أكثر** من مجرد مجموعة إضافية من الأوصاف، فالموافقة مع الطبيعيين التي تفيد بأن إعادة الوصف ليست «تغييراً في الماهيّة» تحتاج أن يتبعها هجران فكرة «الماهية» كلياً[7].

غير أن الإستراتيجية الفلسفية المعيارية لدى معظم المذاهب الطبيعية هي إيجاد طريقة ما لإظهار أن ثقافتنا الخاصة قد تمكنت من إدراك ماهية الإنسان، وبالتالي تحويل جميع معاجم المفردات الجديدة والتي لا يمكن مقارنتها إلى مجرد تزيين «لامعرفي»[8]. إن فائدة وجهة النظر «الوجودية» تتمثّل في أنها بفضل إعلانها أن لاماهيّة لنا، سمحت لنا أن نرى أوصاف نفوسنا التي تقع عليها في أحد علوم «الطبيعة» (أو في وحدتها) على مستوى الأوصاف البديلة المختلفة التي قدّمها الشعراء، وكتّاب القصة، والبسيكولوجيون المتعمقون، والنحّاتون، والأنثروبولوجيون، والصوفيون، فالأوصاف الأولى ليست أشكال تمثيل مميّزة بداعي

---

(7) سنكون محظوظين لو أن سارتر أتبع ملاحظته المفيدة أن الإنسان هو الكائن الذي ماهيّته ألاّ يكون له ماهيّة، بالقول إن هذه الملاحظة تجوز على الكائنات الأخرى جميعها. وما لم توضع هذه الإضافة فسيبدو سارتر مؤكّداً على التمييز الميتافيزيقي القديم الجيد بين الروح والطبيعة، بمفردات جديدة، وليس ببساطة واضعاً النقطة التي تفيد أن الإنسان هو حرٌّ دائماً في اختيار أوصاف جديدة «يعني نفسه، في عداد أشياء أخرى».

(8) يبدو لي إن ديوي هو المؤلف الوحيد المُصنَّف «طبيعياً» الذي لم يكن له هذا الموقف الاختزالي، بالرغم من كلامه الملحّ على «المنهج العلمي». وكان إنجاز ديوي المميّز ماثلاً في أنه ظل هيغلياً بما يكفي لأن لا يفكر بأن للعلم الطبيعي مساراً داخلياً إلى ماهيّات الأشياء، وظل طبيعياً بما يكفي لأن يفكر في البشر بمصطلحات داروينية.

الواقعة التي تقول إنه «في هذه اللحظة» يوجد إجماع أكبر في العموم مما هو في الفنون، فهي ببساطة من الذخيرة الخاصة بأوصاف الذات التي في متناولنا.

يمكن صياغة هذه النقطة بوصفها استقراء من المألوف، الذي يقول إن الإنسان لا يُحسب ذا تربية (gebildet)، إذا لم يعرف سوى نتائج علوم الطبيعة في زمانه. ويبدأ غادامر كتابه **الحقيقة والمنهج** بمناقشة لدور التقليد الإنساني في إضفاء معنى على فكرة التربية وتشكيل الذات (Bildung) بوصفها شيئاً ليس له «أهداف خارج ذاته»[9]. ولكي نضفي معنى على مثل هذه الفكرة نحتاج إلى معنى لنسبيّة المفردات الوصفية إلى الحقب الزمنية، والتقاليد، والأحداث التاريخية، وهذا ما يفعله التقليد الإنساني المعتمد في التربية، وما لا يفعله التدريب على نتائج العلوم الطبيعية، فعلى أساس هذا المعنى للنسبيّة، لا يمكننا أن ننظر إلى فكرة «الماهيّة» نظرة جدّية، ولا إلى فكرة علم الإنسان التي تراه الممثِّل الصحيح للماهيّات. وتقنعنا العلوم الطبيعية بذاتها أننا نعرف ما نكون وما نقدر أن نكون، وليس فقط كيف نتنبّأ بسلوكنا ونضبطه، لكن حدود ذلك السلوك «وبخاصة حدود كلامنا ذي المعنى». ومحاولة غادامر الابتعاد عن طلب «الموضوعية» المشترك «عند مل وكارناب» في علوم الروح، هي محاولة لمنع اختزال التربية إلى تدريس نتائج البحث العادي. ونقول بصورة أعمّ إنها محاولة لمنع النظر إلى البحث غير العادي نظرة ارتياب لمجرد كونه غير عادي.

هذه المحاولة «الوجودية» لوضع الموضوعية والعقلانية، والبحث العادي ضمن الصورة الأوسع لحاجتنا للتربية والتهذيب كانت غالباً ما

(9) Gadamer, *Truth and Method*, p. 12.

تُواجَه بمحاولة «وضعية» للتمييز بين تعلم الوقائع واكتساب القيم. وقد يبدو عرض غادامر لـ (Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein) تكرار الفكرة المألوفة التي تقول إننا عندما نعرف جميع الأوصاف الصادقة صدقاً موضوعياً عن أنفسنا، قد نظل غير عارفين ما نفعل بأنفسنا، فيبدو كتاب **الحقيقة والمنهج** (والفصلان السادس والسابع أعلاه) من وجهة النظر هذه تصويرات مسرحية متطرفة للواقعة التي تفيد أن كل التشكّي من مطالب التسويغ المقدَّمة من قِبَل البحث العادي يبقينا أحراراً في استدلال أخلاقنا الخاص من الجمل المؤكدة والمسوَّغة على ذلك النحو. غير أن المشكلة الخاصة بالتمييز بين الواقعة والقيمة من وجهات نظر غادامر وهايدغر وسارتر هي أنها ابتُدعت بالضبط لإلقاء غموض على الواقعة المفيدة أن الأوصاف البديلة ممكنة بالإضافة إلى تلك التي قدّمتها نتائج الأبحاث العادية[10]، وهذا يفيد أنه حالما «ترد جميع الوقائع» لا يبقى شيء إلاّ التبنّي «اللامعرفي» لموقف، أي اختيار لا يمكن مناقشته عقلياً. وهذا يخفي حقيقة هي أن استعمال مجموعة واحدة من الجمل الصادقة لوصف أنفسنا هو سلفاً اختيار موقف تجاه أنفسنا، بينما استعمال مجموعة أخرى من الجمل الصادقة معناه تبنّي موقف مضاد. وليس إلاّ إذا افترضنا وجود مفردات خالية من القيم تجعل هذه المجموعات من الجمل «الواقعية» ممكنة المقايسة، يمكن أن يبدو التمييز الوضعي بين الوقائع والقيم، وبين المعتقدات والمواقف مقبولاً. غير أن الخرافة الفلسفية التي تقول إن مثل هذه المفردات جاهزة على أطراف ألسنتنا، هي كارثية من وجهة نظر تربوية، فهي تجبرنا على التظاهر بأننا نستطيع أن نقسم أنفسنا إلى

---

(10) انظر مناقشة هايدغر لل «القيم» في: Heidegger, *Being and Time*, p. 133, and Sartre, Ibid., pt. two, chap. 1, sec. 4,

وقارن ملاحظات غادامر على فيبر، في: Gadamer, Ibid., pp. 461 ff.

عارفين بالجمل الصادقة، من جهة، ومختارين لأشكال حياة أو أفعال أو أعمال فنية من جهة أخرى، وهذه المظاهر الاصطناعية تجعل من المستحيل التركيز على فكرة التهذيب. أو تغرينا على التفكير بأن التهذيب لا علاقة له بالمَلَكات العقلية التي توظَّف في الخطاب العادي.

لذا، فإن محاولة غادامر للتخلّص من الصورة الكلاسيكية عن أن الإنسان هو بصورة جوهرية عارف ماهيّات هي محاولة واحدة من ضمن محاولات أخرى للتخلّص من التمييز التي أقامها كَنْت بين المعرفة والأخلاق والحكم الإستيطيقي[11]، وبين الواقعة والقيمة، وتمكيننا بذلك من «اكتشاف الوقائع» كمشروع تهذيبي ضمن مشاريع أخرى. ولهذا كرّس غادامر الكثير من الوقت لإنهاء التمييزات، فلا وجود لخطاب فلسفي «عادي» يوفّر أساساً مشتركاً للمقارنة لمن يعتبرون العلم «عقلياً» والتهذيب «غير عقلي» ولمن يرون مطلب الموضوعية هو إمكانية واحدة في عداد إمكانيات أخرى يجب حسبانها في (Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein).

وإذا لم يوجد مثل هذا الأساس المشترك، فإن كل ما نقدر عليه هو أن نبيّن كيف يبدو الطرف الآخر من خلال وجهة نظرنا، أي أن

(11) انظر مناظرة غادامر الجدلية ضد «تذويت الإستيطيقا» في النقد الثالث عند كَنْت، في: Gadamer, *Truth and Method*, p. 87.

وقارن ملاحظات هايدغر الموجودة في [رسالة حول المذهب الإنساني «Letter on Humanism»] على أشكال التمييز التي أنشأها أرسطو بين الفيزياء، والمنطق، والأخلاق. انظر: Martin Heidegger, *Basic Writings: From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, Edited, with General Introd. and Introductions to each Selection by David Farrell Krell, His Works (New York: Harper and Row, 1977), p. 232.

كل ما نقدر عليه هو أن نكون هيرمينوطيقيين إزاء التضاد، أي محاولة أن نبيّن كيف أن الأشياء الشاذة أو التي تنطوي على مفارقات أو المسيئة تجتمع مع بقية ما يريدون قوله، وكيف يبدو ما يقولونه عندما يُصاغ بمصطلحنا الخاص البديل، هذا النوع من الهيرمينوطيقا ذو القصد الحواري مشترك في محاولات هايدغر ودريدا تفكيك التقليد.

2 ـ الفلسفة النَّسَقيّة والفلسفة التهذيبيّة

إن وجهة النظر الهيرمينوطيقية، التي بحسبها يبدو اكتساب الحقيقة الصادقة متضائلاً في الأهمية ويعتبر مكوِّناً من مكوِّنات التربية، لا يكون ممكناً إلاّ إذا وقفنا على وجهة نظر أخرى مرّةً، فالتربية يجب تبدأ من التهذيب. لذا، فإن البحث عن الموضوعية والوعي الذاتي للممارسات الاجتماعية التي تقع فيها الموضوعية، هي خطوات أولية ضرورية للصيرورة (gebildet)، فيجب علينا في أول الأمر أن ننظر إلى أنفسنا بوصفنا «في ذاتنا» (en-soi)، أي كما تصفنا تلك الجمل الصادقة موضوعياً في الحكم على نظرائنا، قبل رؤية أنفسنا (pour-soi). وكذلك لا نتثقّف من غير أن نكتشف الكثير عن أوصاف العالم التي تقدمها ثقافتنا «بتعلم نتائج العلوم الطبيعية مثلاً». وربما يمكننا في مابعد أن نقلّل من قيمة «الكينونة على تماسّ مع الواقع»، لكننا لا نستطيع ذلك إلاّ بعد أن نمرّ بمراحل انسجام مع معايير أشكال الخطاب الكلامي الدائر حولنا، ويكون انسجاماً ضمنياً ثم صريحاً وواعياً وعياً ذاتياً.

طرحتُ هذه النقطة العاديّة القائلة: إن التربية ـ حتى تربية الثوري أو النبيّ ـ تحتاج أن تبدأ بالتهذيب والانسجام لمجرد توفير إضافة تحذيرية للرأي «الوجودي الذي يقول إن المساهمة العادية في الخطاب الكلامي العادي» إنْ هو إلاّ مشروع واحد، وطريقة واحدة

للكينونة في العالم. والتحذير يعادل القول: إن الخطاب غير العادي «الوجودي» هو دائماً عالة على الخطاب العادي، وإن إمكانية الهيرمينوطيقا هي دائماً عالة على إمكانية الإبستيمولوجيا (وربما على تحققها)، وإن التهذيب يوظِّف بصورة دائمة موادَّ توفِّرها ثقافة اليوم، فمحاولة خطاب غير عادي (*de novo*)، من غير القدرة على التعرف على شذوذنا الخاص، هو الجنون بأشد المعاني حرفيّةً وأكثرها فظاعةً. والإصرار على أن نكون هيرمينوطيقيين حيث تصلح الإبستيمولوجيا، أي أن نجعل أنفسنا عاجزين عن رؤية الخطاب العادي بمفردات دوافعه الخاصة، ليس جنوناً، لكنه يكشف عن نقص في التربية. وتبنّي الموقف «الوجودي» تجاه الموضوعية والعقلانية المشترك بين سارتر وهايدغر وغادامر لا يكون له معنى إلاّ إذا فعلنا ذلك بافتراق واع عن معيار مفهوم جيداً، فـ «المذهب الوجودي» حركة «رد فعل فكرية داخلية»، وليس لها من أهمية إلاّ بتضادّها مع التقليد. والآن، أريد أن أعممِّ هذا التضاد بين الفلاسفة الذين عملهم بنّاء بصورة جوهرية، والذين عملهم يتصف برد الفعل جوهرياً. وسوف أطوِّر تضاداً بين الفلسفة التي تتمركز في الإبستيمولوجيا والفلسفة التي تنطلق من الشك بادعاءات الإبستيمولوجيا. وهذا هو التضاد بين الفلسفة «النَّسَقيّة» والفلسفة «التهذيبيّة».

لقد وُجِدَ، في كل ثقافة فكرية، وبما فيه الكفاية، مَنْ فصل منطقةً واحدةً ومجموعةً واحدة من الممارسات، واعتبرها النموذج للنشاط الإنساني. ثم حاول أن يبيّن كيف تستفيد بقية الثقافة من هذا المثال. وقد كانت المعرفة ـ ومازالت ـ في الاتجاه الرئيسي للتقليد الفلسفي الغربي، هي البارادايغم، أي امتلاك معتقدات صادقة ومسوَّغة، أو نقول أفضل من ذلك: معتقدات مقنعة من الداخل

بحيث لا يعود التسويغ ضرورياً. وقد حدثت ثورات فلسفية متعاقبة داخل هذا الاتجاه الرئيسي قام بها فلاسفة بعد أن أثارتهم أعمال معرفية كبيرة جديدة، مثلاً إعادة اكتشاف أرسطو، وميكانيكا غاليليو وتطور علم التصوير التاريخي الواعي ذاتياً في القرن التاسع عشر، وبيولوجيا داروين، والمنطق الرياضي، فكان استخدام توما الأكويني لأرسطو لاسترضاء آباء الكنيسة، ونقود ديكارت وهوبز للمذهب السكولاستيكي، وفكرة عصر التنوير المفيدة أن قراءة نيوتن تؤدي بصورة طبيعية إلى سقوط الطغاة، ومذهب سبنسر (Spencer) التطوّري، ومحاولة كارناب التغلّب على الميتافيزيقا بالمنطق، محاولات عديدة لإعادة صياغة بقية الثقافة على مثال الإنجازات المعرفية الأخيرة، فالفيلسوف الغربي في هذا الاتجاه الرئيسي يقول بصورة نموذجية: لما كان مثل هذا المسار في البحث قد حقق الآن، مثل هذا النجاح الصاعق، دعونا نعيد تشكيل كل البحث، وكل الثقافة على مثاله، وبذلك يسمح للموضوعية والعقلانية في الانتشار في مناطق غطّاها سابقاً بالغموض، كلٌّ من العرف، والخرافة، ونقص الفهم الإبستيمولوجي الصحيح لقدرة الإنسان على تمثيل الطبيعة تمثيلاً مضبوطاً.

على الأطراف الخارجية لتاريخ الفلسفة الحديثة، يجد الإنسان شخصيات تتشابه بشكّها بفكرة أن ماهيّة الإنسان أن يعرف الماهيّات، من غير أن تشكّل تقليداً.

غوته (Goethe) وكيركغارد، وسانتايانا (Santayana) ووليام جيمس، وديوي، وفتغنشتاين في كتاباته الأخيرة، وهايدغر في كتاباته الأخيرة، هم شخصيات من هذا النوع. ولطالما اتهموا بالنسبيّة أو الشك بالآخرين. وهم غالباً ما كانوا مرتابين بالتقدم، وبخاصة بالزعم الأخير المفيد أن نَسَقاً مثل هذا أوضح، أخيراً، طبيعة المعرفة

الإنسانية إلى درجة تجعل العقل ينتشر الآن في بقية النشاط الإنساني. وقد حافظ هؤلاء الكتّاب على أن تظل الفكرة حيّة، نعني الفكرة التي تفيد أنه حتى بعد تسويغنا المعتقد الصادق المتعلق بكل شيء، لن يكون هناك أكثر من الانسجام مع معايير اليوم. وأبقوا حيّاً حسّ المؤرخ بأن «خرافة» هذا القرن كانت انتصار العقل الأخير في القرن، وكذلك حسّ الإنسان النسبي بأن آخر المفردات المستعارة من آخر إنجاز علمي قد لا تعبِّر عن أشكال تمثيل للماهيّات مميّزة، لكنها مفردات أخرى من مفردات المعاجم الممكنة والتي لا نهاية لها التي يمكن بها وصف العالم.

وسوف أدعو فلاسفة الاتجاه الرئيسي «النَّسَقيين»، والذين على المحيط الخارجي «التهذيبيين». هؤلاء الفلاسفة البراغماتيين الموجودين على المحيط الخارجي هم ريبيّون، وهم كذلك بصورة رئيسية بالنسبة «للفلسفة النَّسَقية»، وكل مشروع المقايسة الكلية[12]. وفي زماننا نعتبر ديوي، وفتغنشتاين، وهايدغر المفكرين التهذيبيين العظام الموجودين على الأطراف الخارجية، فثلاثتهم صعّبوا، بقدر الإمكان، اعتبار فكرهم معبراً عن نظرات في المسائل الفلسفية

---

(12) فكِّرْ بالمقطع التالي من «جنة إبيقور» (Garden of Epicurus) لأناتول فرانس (Anatole France) الذي يستشهد به جاك دريدا في: Jacques Derrida, «La Mythologie blanche,» dans: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, collection critique (Paris: Edition de Minuit, 1972), p. 250,

عندما يصنع الميتافيزيقيون لغةً جديدة يشبهون الطاحنين بالسكين الذين يجرشون العملة النقدية والميداليات على حَجَرهم بدلاً من شحذهم السكاكين والمقصّات، فهم يمحون النقش النافر، والمكتوبات والصور، وعندما لا يعود واحدهم يرى عملة فيكتوريا (Victoria) أو ويلهلم (Wilhelm)، أو اسم الجمهورية الفرنسية، يشرحون بالقول: الآن، ليس لهذه العملات أية صيغة إنجليزية أو ألمانية أو فرنسية، لأننا جردناها من الزمان والمكان، ولم تعد قيمتها الآن تساوي، مثلاً، خمسة فرنكات، بل صار لها قيمة لا تقدَّر، وتوسّعت المساحة التي كانت تشكل وَسَطَ مبادلاتها توسعاً لا حدّ له.

التقليدية، أو مقدِّماً اقتراحات بنّاءة لفلسفة تعاونية وتقدمية(13). وقد سخروا من صورة الإنسان الكلاسيكية، وهي الصورة التي تحتوي فلسفة نَسَقيّة، والبحث عن مكانة كلية بمفردات نهائية. وقضوا على الفكرة الكلية التي تقول، إن الكلمات تأخذ معانيها من كلمات أخرى وليس بفضل صفتها التمثيلية، وعلى النتيجة المفيدة أن معاجم المفردات تكتسب امتيازاتها من البشر الذين يستعملونها وليس من شفافيتها الواقعية(14).

ليس التمييز بين الفلاسفة النَّسَقيين والفلاسفة التهذيبيين مثل التمييز بين الفلاسفة العاديين والفلاسفة الثوريين. ويشمل التمييز الثاني هوسرل وراسل وفتغنشتاين الأخير وهايدغر الأخير. بالنسبة لي ما يهم

---

(13) انظر مقارنة كارل ـ أوتو آبل (Karl-Otto Apel)، فتغنشتاين (Wittgenstein) وهايدغر (Heidegger) بأن كليهما «شكّك بالميتافيزيقا الغربية كنَسَقٍ نظري»، انظر: Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), vol. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, p. 228,

وأنا لم أقدم تأويلات لديوي، وفتغنشتاين، وهايدغر دعماً لما أقوله عنهم، لكني حاولت أن أقوم بذلك في نصّ عن فتغنشتاين حمل عنوان: Richard Rorty: «Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein,» *Yale Review*, vol. 65 (Spring 1976), pp. 336-356; «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey,» *Review of Metaphysics*, vol. 30 (1976), pp. 280-305, and «Dewey's Metaphysics,» in: Steven M. Cahn, ed., *New Studies in the Philosophy of John Dewey* (Hanover, NH: Published for the University of Vermont by the University Press of New England, 1977).

(14) فكرة هايدغر هذه المتعلقة باللغة شرحها دريدا شرحاً مستفيضاً وديالكتيكياً في: Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Translated with an Introd., by David B. Allison; Pref. by Newton Garver, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston: Northwestern University Press, 1973),

انظر إلى المقايسة التي أجراها نيوتن غارفر (Newton Garver) بين دريدا وفتغنشتاين في مقدّمته لهذه الترجمة أيضاً.

هو التمييز بين صنفين من الفلاسفة الثوريين، فمن جهة، هناك فلاسفة ثوريون، أعني أولئك الذين أسَّسوا مدارس جديدة يمكن ممارسة الفلسفة العادية المهنية داخلها، يرون عدم إمكانية مقارنة مفرداتهم الجديدة مع المفردات القديمة عائقاً مؤقتاً تلام عليه تقصيرات أسلافهم، لكن يمكن التغلّب عليه عن طريقه تأسيس مفرداتهم الخاصة. ومن جهة ثانية، هناك فلاسفة عظام أفزعتهم فكرة تأسيسس مفرداتهم، أو مقارنة كتاباتهم مع التقليد. وكان هوسرل وراسل (مثل ديكارت وكَنْت) من الصنف الأول. وكان فتغنشتاين المتأخر وهايدغر المتأخر «مثل كيركغارد ونيتشه» في الصنف الثاني[15]. والفلاسفة النَّسَقيون الكبار بنّاؤون وقدّموا حججاً، وكان الفلاسفة التهذيبيون الكبار يقومون بردود فعل ويقدّمون هجاءً ومحاكاةً ساخرةً وأقوالاً مأثورةً. وهم يعرفون أن عملهم يفقد فكرته عندما تنتهي الحقبة الزمنية التي صبّوا ردّ فعلهم عليها. وهم خارجيون مقيمون على الأطراف **عن قصد.** أما الفلاسفة النَّسَقيون الكبار، فهم مثل العلماء الكبار، يبنون الأبدية. والفلاسفة التهذيبيون الكبار يحطمون لأجل جيل الخاص. والفلاسفة النَّسَقيون يريدون أن يضعوا موضوعهم على درب العلم الآمن. والفلاسفة التهذيبيون يريدون أن يبقوا الفضاء مفتوحاً لحسّ العجب، الذي يخلقه الشعراء أحياناً، نعني العجب من أن هناك شيئاً جديداً تحت الشمس، شيئاً ليس تمثيلاً دقيقاً للموجود هناك، شيئاً لا يمكن شرحه ووصفه «في هذه اللحظة، على الأقل».

إن فكرة الفيلسوف التهذيبي هي، على كل حال، مفارقة،

(15) إن السحر الباقي للرجل الذي تخيّل كل فكرة الفلسفة الغربية ـ أعني أفلاطون ـ يَمْثُلُ في أننا لانزال جاهلين نوع هذا الفيلسوف. وحتى لو وضعنا **الرسالة السابعة** (*The Seventh Letter*) جانباً معتبرينها مزيّفةً، فإن الواقعة المفيدة أنه، وبعد ألوف التفسيرات، لا أحد يعرف أيّاً من المحاورات هو نكات، تبقي هذا اللغز ناضراً.

وذلك لأن أفلاطون عرّف الفيلسوف بوصفه مضاداً للشاعر، فالفيلسوف يستطيع أن يقدم أسباباً تسويغية، ويناقش دفاعاً عن آرائه، ويبرّر نفسه. لذا، فإن الفلاسفة النَّسَقيين ذوي الحجج يصفون نيتشه وهايدغر بأنهما ليسا **فيلسوفين**، مهما كان وصفهم الآخر. هذه الحيلة «ليس بفيلسوف حقيقةً» توظّف أيضاً من قِبَل الفلاسفة العاديين ضد الفلاسفة الثوريين. وقد استخدمها البراغماتيون ضد الوضعيين المنطقيين، واستخدمها الوضعيون ضد «فلاسفة اللغة العادية»، وسوف تستخدم عندما يتعرض مذهبٌ محترفٌ مرتاحٌ للخطر. غير أنها في استعمالها ذلك لا تعدو أن تكون مناورة لغوية منطقية لا تقول للإنسان أكثر من أن خطاباً كلامياً لا يمكن مقارنته قد قُدِّم. وعندما تستعمل ضد الفلاسفة التهذيبيين، من جهة ثانية، فإن للتهمة تأثيرها القويّ. والمشكلة التي تواجه الفيلسوف التهذيبي تتمثّل في أن عمله كفيلسوف هو تقديم حجج، في حين أنه يرغب أن يقدم مجموعة أخرى من المصطلحات من غير أن يقول إن هذاه المصطلحات هي أشكال تمثيل الماهيّات الجديدة والدقيقة (مثلاً ماهيّة «الفلسفة» ذاتها)، فهو لا ينتهك، فقط، قواعدَ الفلسفة العادية «فلسفة مدارس زمانه»، وإنما ينتهك ميتا ـ قاعدة، هي القاعدة التي تقول إن الإنسان لا يستطيع اقتراح تغيير القواعد إلاّ لأنه لاحظ أن القواعد القديمة لا تلائم المادة المدروسة، وأنها غير كافية للواقع، وأنها تعيق حلّ المسائل الأبديّة. والفلاسفة التهذيبيون هم، بخلاف الفلاسفة النسقيين الثوريين، أولئك الذي يكونون غير عاديين على هذا الميتا ـ مستوى، فهم يرفضون أن يقدِّموا أنفسهم كمكتشفين لأية حقيقة صادقة موضوعية «عن ماهيّة الفلسفة، مثلاً». هم يقدمون أنفسهم كأشخاص يقومون بشيء مختلف عن، وأكثر أهمية من، تقديم أشكال تمثيل دقيقة عن كيف هي الأشياء. ويقولون هذا الشيء أهم، لأن فكرة «التمثيل الدقيق» ذاتها ليست الطريقة الصحيحة

للتفكير بما تقوم به الفلسفة، غير أنهم يستطيعون أن يتابعوا ليقولوا: ليس سبب هذا كون العبارة «البحث عن أشكال تمثيل دقيقة لـ... (مثلاً «أكثر سِمات الواقع عمومية» أو «طبيعة الإنسان»)» هي تمثيل غير دقيق للفلسفة.

وفي حين يستطيع الثوريّون الأقل ادّعاءً أن يمتلكوا نظرات حول الكثير من الأشياء التي لأسلافهم نظرات حولها، فإن الفلاسفة التهذيبيين وَجُبَ عليهم أن يشجبوا بقوة فكرة امتلاك النظرة ذاتها[16]. هذا الموقف ليس ببارع، لكنه ليس مستحيلاً. وقد مارسه فتغنشتاين وهايدغر بشكل جيّد. وكان أحد أسباب ممارستها الجيدة هو أنهما لم يعتبرا أننا عندما نقول شيئاً فإننا نعبّر بالضرورة عن نظرة حول الموضوع، فقد نكون في موقف «نقول فيه شيئاً» ليس إلاّ، مثل مشاركة في محادثة وليس مساهمة في بحث. وقد لا يكون الكلام عن أشياء هو دائماً الكلام عمّا تكون هذه الأشياء، وربما هذا القول هو ذاته لا يكون حالة من الكلام عمّا تكون الأشياء، فكلا الرجلين يقترحان أن نرى الناس كما نقول الأشياء، سواء أكانت الأشياء حسنة أم سيئة، من غير اعتبارها تظهيراً لأشكال تمثيل للواقع داخلية. غير أن هذا ليس إلاّ البداية، إذ إنّ علينا بعدئذ أن نتوقف عن رؤية أنفسنا أننا «نرى» هذا، من غير أن نبدأ أن نرى أنفسنا مشاهدين شيئاً آخر. علينا أن ننزع ما هو بصري، وبخاصة الاستعارات المرآتية من كلامنا كلياً[17].

---

(16) أفضل مناقشة لهذه الصعوبة صادفتها هي: Martin Heidegger, «The Age of the World-View,» *Boundary II*, vol. 4, no. 2 (Winter 1976).

(17) كانت كتابات دريدا الأخيرة حول كيفية تجنّب هذه الاستعارات. ومثل هايدغر فـــــي: «Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden,» in: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* ([Pfullingen]: Neske, 1959),

لعب دريدا على فكرة سموّ اللغات الشرقية والكتابات التصويرية للفكر.

ولكي نقوم بذلك، علينا ألاّ نفهم الكلام تظهيراً لأشكال تمثيل داخلية، بل ألاّ نعتبره تمثيلاً إطلاقاً. علينا أن نسقط فكرة تقابل الجمل مع سواها، وكذلك تقابل الأفكار مع الواقع تقابلاً تطابقياً، ونعتبر الجمل في ترابط مع جمل أخرى، وليس مع العالَم. علينا أن نعتبر مصطلح «تقابل كيفية وجود الأشياء» كإضافة أوتوماتيكية لوصف خطاب كلامي عادي ناجح، وليس علاقةً للدرس ومطلوبة خلال بقية الخطاب. وإن محاولة توسيع استعمال هذه الإضافة لتشمل أعمالاً كلامية غير عادية ستكون مثل امتداح قاض على قراره الحكيم بوصفه بأنه «تنقصه براعة». وإن اعتبار فتغنشتاين وهايدغر «صاحبَيْ نظرات عن كيف هي الأشياء» ليس بخطأ عن كيف تكون الأشياء، إنه بالضبط مجرد ذوق فقير، فهو يضعهما في موقف لا يريدانه، موقف يبدوان فيه سخيفين.

وربما يجب أن يبدوَا سخيفَين. إذاً، أنّى لنا أن نعرف متى نتبنّى موقفاً تكتيكياً ومتى نؤكد على واجب الإنسان الأخلاقي أن يكون له نظرة؟ وهذا يشبه السؤال عن كيف نعرف أن رفض إنسان تبنّي معاييرنا (مثلاً: المنظمة الاجتماعية، أو الممارسات الجنسية، أو طرق المحادثة) هو رفضٌ شائن أخلاقياً، ومتى يكون علينا أن نحترمه (على الأقل وقتياً). نحن لا نعرف مثل هذه الأشياء بإرجاعها إلى مبادئ عامة، فنحن لا نعرف مقدَّماً، مثلاً، أنه إذا نطق بجملة، أو أنجز عملاً، فإن علينا أن نوقف المحادثة أو العلاقة الشخصية، ذلك لأن كل شيء يعتمد على ما أدّى إليه. إن النظر إلى الفلاسفة التهذيبين كشركاء في محادثة هو البديل لاعتبارهم أصحاب نظرات حول مواضيع ذات اهتمام عام. وإن إحدى طرق التفكير بالحكمة بأنها شيء لا تكون فيه المحبة مثل الحجّة البرهانية، ولا يكون العمل المنجز ماثلاً في إيجاد المفردات الصحيحة لتمثيل الماهية،

هي في اعتبارها الحكمة العملية الضرورية للمشاركة في المحادثة. وإحدى طرق النظر إلى الفلسفة التهذيبية كمحبة للحكمة تتمثّل في النظر إليها كمحاولة لوقف انحلال المحادثة وتحوّلها إلى بحث، برنامج بحثي، فالفلاسفة التهذيبيون لا يقدرون على وضع نهاية للفلسفة إطلاقاً، لكنهم قادرون على المساعدة في منعها من تحصيل الطريق الآمن للعلم.

3 ـ التهذيب، المذهب النسبيّ، والحقيقة الموضوعية

أودّ الآن أن أتوسع في هذه الفكرة المفيدة أن الفلسفة التهذيبية تهدف إلى استمرار المحادثة، وليس لاكتشاف الحقيقة، وذلك بأن أستفيد منها باستنباط ردٍّ على التهمة المألوفة، تهمة «المذهب النسبيّ» التي وُجِّهت إلى إتباع الحقيقة بالتهذيب. وسوف أزعم أن الفرق بين المحادثة والبحث يوازي سارتر بين تفكير الإنسان بنفسه كـ (pour-soi) وكـ (en-soi)، وبالتالي، إن الدور الثقافي للفيلسوف التهذيبي يتمثّل في مساعدتنا على تجنّب خداع النفس الذي ينشأ من الاعتقاد بأننا نعرف أنفسنا بواسطة معرفة مجموعة من الوقائع الموضوعية. وسأحاول في الجزء التالي أن أجريَ العكس، فهناك سأقول إن المذاهب السلوكية، والطبيعية، والفيزيائية الصادقة التي كنت أمتدحها في الفصول الأولى، ساعدتنا على تجنّب الخداع الذاتي المتمثِّل في التفكير بأننا طبيعة عميقة، خفيّة، ومهمة ميتافيزيقياً، تجعلنا غير قابلين «للاختزال» ومختلفين عن المحابر والذرّات «ولا يمكن اختزالنا إليها».

الفلاسفة الذين يشكّون بالإبستيمولوجيا التقليدية غالباً ما يُظنُّ بأنهم يشكّون بفكرة أن واحدةً من النظريات المتنافسة، ويمكن على الأكثر أن تكون صادقة. وعلى كل حال، يصعب وجود أي شخص يشك في هذا فعلياً. وعندما يُقال، على سبيل المثال، إن «نظريات

الصدق» القائلة بالاتساق المنطقي أو القائله بالبراغماتية، تسمح بإمكانية تحقيق نظريات عديدة مختلفة لمجموعة الشروط الموضوعة «للصدق». إن فيلسوف الاتساق المنطقي أو الفيلسوف البراغماتي يجيبان أن هذا لا يبين إلاّ أن علينا ألاّ يكون لدينا أساساً للاختيار من بين هذه النظريات المرشَّحه لوصف «الصدق»، وهما يقولان إن المغزى الذي نحصِّله لا يتمثّل في أن هذه النظريات قدّمت تحليلات غير وافية لكلمة «صادق»، وإنما وجود بعض الكلمات (مثلاً: «النظرية الصادقة» و«العمل الصحيح») التي هي مفردة حدسياً وقواعديّاً، لكن لا يمكن تقديم مجموعة من الشروط الضرورية والكافية لها تبرز مرجعاً وحيداً. ويقولان إن هذه الواقعة غير مفاجئة، إذ ليس هناك من يعتقد بوجود شروط ضرورية وكافية تبرز مثلاً المرجع الوحيد للقول: «أفضل شيء نفعله عندما وجدت نفسها في ذلك الموقف المحرج»، بالرغم من أنه يمكن تقديم شروط مقبولة تقلِّل من عدد النظريات المرشَّحة المختلفة المتنافسة. ولماذا يختلف الأمر بالنسبة إلى مراجع كل من «ما كان يجب فعله في تلك الأزمة الأخلاقية الفاضحة»، أو «الحياة الجيّدة للإنسان»، أو «ما يتألف العالم منه واقعياً»؟

ولرؤية المذهب النسبي كامناً في كل مسعى لصياغة شروط للصدق أو الواقع أو الخير لا يكون مسعى لتوفير شروط «تمييز» فريدة، ما علينا إلا نتبنّى الفكرة «الأفلاطونية» عن المفردات الترانسندنتالية التي ناقشتها أعلاه (في الفصل السادس، الجزء السادس) علينا أن نفكر بأن المراجع الحقيقية لهذه المصطلحات «الصدق، والواقعي، والخير» لا علاقة لها، يمكن تصوّرها، بممارسات التسويغ التي تحصل بيننا. إن الأزمة التي يخلقها التشييء الأفلاطوني تتمثّل، من جهة، في أنّ على الفيلسوف أن يجد معايير

لتحديد هذه المراجع الفريدة، بينما تكون التلميحات الوحيدة التي يملكها عما تكون هذه المعايير، هي من جهة أخرى ما توفره الممارسة الجارية (مثلاً: بواسطة أفضل فكر أخلاقي وعلمي في ذلك الوقت). وهكذا حكم الفلاسفة على أنفسهم بأن يمارسوا مهمة سيزيف العبثية، لأنهم لم يستعجلوا في وضع وصف إصلاح لمصطلح ترانسندنتالي، وليس وصفه بأنه «أغلوطة طبيعية»، وخلطاً بين الماهية والعَرَض[18]. وأظن أننا نحصل على تلميح لسبب هذا الهَوَس الخادع للذات من الواقعة التي تفيد إن الفلاسفة الذين اعتبروا بديهياً استحالة إيجاد شروط «للشيء الواحد الصحيح الذي يجب فعله» بمثابة سبب لرفض «القيم الموضوعية»، كانوا كارهين عمل المستحيل الذي هو إيجاد شروط تمييزية لنظرية واحدة صادقة عن العالم كسبب لإنكار «الواقع الفيزيائي الموضوعي». مع ذلك، كان يجب عليهم أن يفعلوا، لأن الفكرتين هما في سويّة واحدة، من الوجهة الصورية. إن الأسباب المؤيدة والمضادّة لتبنّي مقاربة «التقابل» في مجال الصدق الأخلاقي هي مثل تلك التي تختص بالصدق في مجال العالم الفيزيائي. وأظن أن الفضيحة تحصل عندما نجد أن العذر العادي للمعاملة المثيرة للاستياء يتمثّلُ في أننا نُحَرَّك بالواقع الفيزيائي وليس بالقيم[19]. غير أن السؤال يبقى: علاقة التحرك هي بالموضوعية، أو بالتمثيل الدقيق، أو بالتقابل؟ لا شيء، كما أظن، إلاّ إذا خلطنا «التماسّ» مع الواقع «وهو علاقة نسبيّة سببيّة، ولا

(18) بالنسبة إلى هذه النقطة، انظر: William Frankena, «The Naturalistic Fallacy,» *Mind*, vol. 68 (1939).

(19) وهم يقولون وبطريقة اختزالية، إن ما يبدو أنه معنى من معاني التحرك بواسطة القيم، هو مجرد الواقع الفيزيائي في حالة تنكّرية «مثلاً، الترتيبات العصبية أو الإفرازات الغدّية بواسطة التكييف من قِبَل الوالدين».

قصدية ولا وصفية» «بالتعامل مع» الواقع (أي وصفه، وشرحه، والتنبّؤ به، وتعديله، وهذه كلها أشياء نقوم بها بأوصاف). إن المعنى الذي يكون الواقع الفيزيائي من نوع «الثاني» الذي قال به الفيلسوف بيرس، أي الضغط من غير واسطة، لا علاقة له بالمعنى الذي يفيد أن واحدةً من بين جميع طرق وصفنا للواقع الفيزيائي أو مجاراته، هي الطريقة «الوحيدة الصحيحة». إن نقص الواسطة مختلط هنا بدقة الواسطة. وغياب الوصف المخلوط بارتباط مخصوص بوصف معين، فليس إلاّ بفضل مثل هذا الخلط يمكن للعذر عن تقديم شروط تقريرية لوصف واحد صادق للأشياء المادية أن يختلط بعدم الحساسيّة تجاه قساوة الأشياء.

وسارتر يعيننا على شرح سبب كون هذا الخلط متكرراً وسبب كون نتائجه تتقوّى بجدّية أخلاقية كبيرة، ففكرة وجود «طريقة وحيدة لوصف ولشرح والمفترض» وجودها في «حدسنا»، عن معنى كلمة «صادق»، هي، بالنسبة إلى سارتر، فكرة امتلاكنا لطريقة للوصف وللشرح «مفروضة» علينا بتلك الطريقة الوحشية التي تصطدم بها الحجارة بأقدامنا. أو لننقل متحوّلين إلى الاستعارات البصرية، إنها فكرة انكشاف الواقع أمامنا بفضل نوع لا يمكن تخيّله من المباشرة يجعل الخطاب الكلامي والوصف نافلين، وليست انكشافاً مظلماً في مرآة. وإذا كنا نستطيع أن نحوّل المعرفة من شيء كلامي منطقي، وشيء يتحصَّل بتعديلات مستمرة لأفكارنا أو كلماتنا، إلى شيء تتعذّر مقاومته، مثل تحرك بالدفع، أو انشلالنا بنظرة تتركنا عاجزين عن الكلام، عندئذ لن نبقى مسؤولين عن الاختيار بين الأفكار والكلمات، والنظريات ومعاجم المفردات المتنافسة. ويصف سارتر هذا المسعى للتخلّي عن المسؤولية بأنه مسعى لتحويل الإنسان نفسه إلى شيء، أي إلى (être-en-soi) وتتّخذ هذه الفكرة غير المتّسقة، في نظرة الإبستيمولوجي، صورةَ رؤية الحصول على الحقيقة أمراً

ضرورياً، وتكون الضرورة، إمّا ضرورة الترانسندنتالي «المنطقية» أو الضرورة «الفيزيائية للإبستيمولوجي» «المطبّع» التطوّري. ويبدو الدافع لإيجاد مثل هذه الضرورات، من منظور سارتر، دافعاً للتخلّص من حرية الإنسان في إنشاء نظرية بديلة أو معجم مفردات بديل. لذا، يُعامل الفيلسوف التهذيبي الذي يدل على عدم اتساق الدافع على أنه «نسبيّ»، أي إنسان تنقصه جدّية أخلاقية، لأنه لم يشارك بالأمل الإنساني المشترك الذي يفيد أن عبء الاختيار سيزول. وتماماً مثلما يُنظَر إلى الفيلسوف الأخلاقي الذي يرى الفضيلة تطوّراً ذاتياً أرسطيّاً، على أنه يفتقر إلى الاهتمام بإخوانه من البشر، فإن الإبستيمولوجي الذي يعتقد بالمذهب السلوكيّ يُعامل كواحد لا يشارك في المطمح الإنساني العالمي الذي يطلب الحقيقة الموضوعية.

ويضيف سارتر إلى فهمنا للصورة البصرية التي طرحت مسائل الفلسفة الغربية بمساعدتنا على رؤية سبب محاولة هذه الصورة تجاوز نفسها دائماً، ففكرة مرآة الطبيعة المحضة هي فكرة مرآة لا يمكن تمييزها عما تعكس من صور، لذا، ليست بمرآة إطلاقاً. وفكرة الإنسان الذي عقله مرآة صافية كهذه، والذي «يعرف» ذلك هي «صورة الله» كما يقول سارتر. ومثل هذا الكائن **لا** يواجه شيئاً غريباً يضطره إلى اختيار موقف منه أو وصف له، فهو لا يحتاج لأن يختار أفعالاً أو أوصافاً ولا قدرة له على أيٍّ منهما، فيمكن أن يُدعى «الإله» إذا فكّرنا بفوائد هذا الموقف، أو يدعى «مجرد آلة» إذا فكرنا بمساوئه، فيبدو البحث من هذه الوجهة مقارنة، وليس مجرد محادثة مستمرة، أي البحث عن طريقة تجعل إعادة الوصف أمراً غير ضروري بواسطة إيجاد طريقة تختزل جميع الأوصاف الممكنة إلى وصف واحد، هو محاولة الفرار من الإنسانية. والتخلّي عن الفكرة التي تقول إن على الفلسفة أن تبيّن أن جميع أشكال الخطاب الكلامي الممكنة تنتهي بإجماع، تماماً مثلما يحصل في البحث العادي، معناه التخلّي عن

الأمل بأي شيء أكثر من مجرد أن يكون إنسانياً. وهكذا يكون تخلّياً عن أفكار الصدق والواقع والخير الأفلاطونية المعتبرة كائنات، والتي قد لا تعكسها كالمرآة عكساً، ولو ضئيلاً، الممارساتُ والمعتقداتُ الحالية، والعودة إلى «المذهب النسبي» الذي يقول إن أفكارنا النافعة الوحيدة عن ما هو «صادق» و«واقعي» و«خير» ليست إلاّ استقراءات مبنيّة على تلك الممارسات والمعتقدات.

وهنا أعود إلى الفكرة التي اختتمت بها الجزء الأخير، أعني أن المسألة في الفلسفة التهذيبيّة هي إبقاء المحادثة جاريةً وليس إيجاد حقيقة موضوعية، فمثل هذه الحقيقة، وفقاً للنظرة التي أنافح عنها، هي نتيجة عادية لخطاب كلامي عادي. ليست الفلسفة التهذيبية غير عادية فقط، بل هي ردّ فعل، ولا معنى لها إلاّ كاحتجاج ضد المحاولات الرامية إلى وقف المحادثة بواسطة اقتراحات ترمي إلى مقارنة عالمية عبر تشييء بعض من مجموعة متميّزة من الأوصاف. والخطر الذي يُجرِّب الخطاب الكلامي التهذيبي أن يتجنّبه يتمثّل في إمكانية أن تخدع الناس بعضُ المفردات، وطريقة ما من طرق نظرتهم لأنفسهم، فتجعلهم يفكرون بإمكانية أن يكون، أو بوجوب أن يكون منذ الآن خطاباً عادياً، فيبدو حاصل تجميد الثقافة في عيون الفلاسفة التهذيبيين تجريداً للإنسان من إنسانيته. وهكذا، فإن الفلاسفة التهذيبيين يوافقون على اختيار ليسينغ «للنزوع» اللامتناهي نحو الحقيقة واعتبارها فوق «كل الحقيقة»[20]، إذ تبدو فكرة «كل

(20) جعل كيركغارد هذا الاختيار النموذج الأصلي لتفضيله «الذاتيّة» على «النسَق».
انظر: Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Translated from the Danish by David F. Swenson, Completed After his Death and Provided with Introduction and Notes by Walter Lowrie (Princeton, NJ: Princeton University Press, for American Scandinavian Foundation, 1941), p. 97.

الحقيقة» شاذة. لأن فكرة أفلاطون عن الحقيقة هي ذاتها فكرة شاذة هي شاذة كفكرةٍ حقيقة عن الواقع التي ليست عن الواقع في ضوء وصف معين أو شاذة كفكرة حقيقة عن الواقع في ضوء وصف متميّز يجعل جميع الأوصاف الأخرى غير ضرورية، لأنه يمكن مقارنتها مع كل واحد من تلك الأوصاف.

والنظر إلى المحادثة جاريةً بوصفها هدف الفلسفة الكافي، واعتبار الحكمة ماثلةً في القدرة على استبقاء المحادثة، معناه أن نعتبر البشر مولِّدين لأوصاف جديدة وليس أن نعتبرهم كائنات يأمل الإنسان في أن يكون قادراً على وصفها وصفاً دقيقاً. والنظر إلى هدف الفلسفة نظرةً تراه في الصدق، نعني صدق المفردات التي توفرٍّ المقايسة القصوى لجميع الأبحاث والنشاطات الإنسانية، مفاده اعتبار البشر أشياء وليس ذوات، وأنهم موجودون «في ذاتهم» (en-soi) وليس «لذاتهم» (pour-soi) و(en-soi)، أي أنهم الأشياء الموصوفة والذوات الواصفة. والتفكير بأن الفلسفة تسمح لنا أن نرى الذات الواصفة هي ذاتها نوعٌ واحدٌ من الأشياء الموصوفة يعادل التفكير بأن كل الأوصاف الممكنة يمكن مقايستها بعون من معجم مفردات وصفي وحيد، هو معجم الفلسفة ذاتها، إذ ليس إلاّ إذا كان لدينا مثل هذه الفكرة عن الوصف الكلّي نقدر أن نعرّف البشر بوصف يحتوي على «ماهيّة» الإنسان. وليس إلاّ بمثل هذه الفكرة يكون للقول «بحيازة» الإنسان على ماهيّة معنى، سواء أكان تصوّر الماهيّة يفيد المعرفة بالماهيّات أو لا. لذا، حتى بالقول إن الإنسان هو «ذات» و«شيء»، أي «لذاته» (pour-soi) و«في ذاته» (en-soi)، فإننا لا ندرك ماهيّتنا. ولا مهرب لنا من المذهب الأفلاطوني إن قلنا إن «ماهيّتنا أن لا يكون لنا ماهيّة» إذا حاولنا بعدئذ أن نوظِّف هذه الرؤية كأساس لمحاولة بنائية ومنظّمة بغية اكتشاف حقائق إضافية عن البشر.

هذا سبب إمكانية «المذهب الوجودي»، وبشكل أعم الفلسفة التهذيبية، أن تكون ردّ فعل فقط، وسبب سقوطها في خداع الذات، عندما حاولت أن تعمل أكثر من إطلاق المحادثة في اتجاهات جديدة. وقد تولِّد مثل هذه الاتجاهات الجديدة أشكالَ خطاب عادي جديدة، وعلوماً جديدة، وبرامجَ بحث جديدة، وبالتالي حقائق موضوعية جديدة. غير أن هذه ليست ما يهم الفلسفة التهذيبية، فهي فضلات إنتاج عَرَضية، فالمسألة المهمة تظل هي هي دائماً، نعني القيام بالوظيفة الاجتماعية التي أسماها ديوي «تحطيم قشرة العرف»، ومنع الإنسان من خداع نفسه بالفكرة التي تقول إنه يعرف نفسه، أو أي شيء آخر، إلاّ في ضوء أوصاف اختيارية.

4 ـ التهذيب والمذهب الطبيعي

ناقشت في الفصل السابع قائلاً إنها لفكرة جيّدة التخلّص من التمييز بين الطبيعة والروح التي تُتَصوَّر انقساماً يفصل بين البشر والأشياء الأخرى، أو بين جزأين للبشر يقابل التمييز بين الهيرمينوطيقا والإبستيمولوجيا. وأنا أودّ الآن أن أتناول هذا الموضوع من جديد بغية تأسيس الفكرة التي تفيد بأن العقائد «الوجودية» التي أناقشها متَّسقةٌ مع المذهبين السلوكي والمادّي اللذين دافعت عنهما في فصول سابقة. والفلاسفة الذين رغبوا أن يكونوا أصحاب أنظمة معرفية وتهذيبيين في الوقت نفسه، هم غالباً ما رأوها غير متَّسقة، لذا قالوا: كيف يمكن لحسّنا بأنفسنا المفيد أننا (pour-soi)، أي قادرون على التفكير الانعكاسي، ومختارون لمعاجم مفردات بديلة، أن يتحوّل نفسه إلى مادة فلسفية.

الكثير من الفلسفة الحديثة، وبرعاية من «الفنومينولوجيا» أو «الهيرمينوطيقا»، أو كليهما، دغدغته هذه الفكرة الخائبة، فعلى سبيل

المثال نذكر هابرماس وآبل، اللذين اقترحا طرقاً يمكن بها خلق وجهة نظر تمكننا من إنجاز شيء مشابه لما حاول كَنْت إنجازه، ومن غير السقوط في المذهب العلمي أو المذهب التاريخي. ثمَّ، حاول معظم الفلاسفة، الذين اعتبروا ماركس أو فرويد أو كليهما شخصيتين يمكن الاستفادة منهما في «المجرى الرئيسي» للفلسفة، أن يطوِّر أنظمة معرفية فلسفية مزيفة تدور حول ظاهرة تحرر منها كل من ماركس وفرويد، أعني تغيّر السلوك الذي ينتج من تغيّر في خداع الذات. ويرى الفلاسفة مثل هذين الفيلسوفين أن الإبستيمولوجيا التقلديةَ ملتزمةٌ «بتشييء» البشر ويأملون بخَلَف للإبستيمولوجيا يفعل بالتفكير ما فعله التقليد «بالمعرفة التشييئيّة».

وكنت أصرّ، ولاأزال، أن علينا ألاّ نحاول أن يكون هناك موضوع يخلف الإبستيمولوجيا، بل نحاول تحرير أنفسنا من فكرة أن تكون الفلسفة دائرةً حول اكتشاف إطار بحثي ثابت. وعلينا خاصةً أن نحرِّر أنفسنا من فكرة أن الفلسفة تستطيع أن تشرح ما تركه العلم بلا شرح. ويبدو من منظوري، أن مسعى تطوير «براغماتيّات كلية» أو «هيرمينوطيقات ترانسندنتالية» أمراً مشكوكاً به كثيراً. لأنه يبدو بأنه يَعِدُ بما أخبرنا سارتر أننا لن نحصل عليه، نعني طريقة لرؤية الحرية كالطبيعة (أو نقول، بطريقة أقل خفاءً، طريقة لرؤية خلقنا لمعاجم مفردات، واختيارنا لها تشابه الطريقة «العادية» التي نرى بها أنفسنا «داخل» واحد من هذه المعاجم). وتبدأ هذه المساعي بالنظر إلى البحث عن المعرفة الموضوعية من خلال الخطاب الكلامي العادي بالطريقة نفسها التي اقترحت وجوب استعمالها، أعني، كعنصر واحد من عناصر التهذيب، غير أنها غالباً ما تستمر في اتجاه مزاعم طموحة بصورة أكبر. والمقطع التالي من هابرماس هو مجرد مثل:

... إن وظيفة المعرفة في السياقات الكلية للحياة العملية لا يمكن تحليلها بنجاح إلاّ في إطار فلسفة ترانسندنتالية في صياغة جديدة. وهذا لا ينتج عنه نقدٌ تجريبي حسيّ للزعم القائل بالحقيقة المطلقة. ومادامت الاهتمامات المعرفية يمكن تعيينها وتحليلها بالتفكير بمنطق البحث في العلوم الطبيعية والثقافية، فإنها يمكنها أن تدّعي ادّعاءً مشروعاً بأن لها وضعيّة «ترانسندنتالية». وهي تتّخذ وضعية «تجريبية حسّية» حالما تُحلَّل كنتيجة التاريخ طبيعي، أي أنها تُحلَّل بمصطلحات الأنثروبولوجيا الثقافية(21).

وأنا أريد أن أزعم، وخلافاً لذلك، أن لا داعي هناك لمحاولة إيجاد طريقة إجمالية عامة «لتحليل» «الوظائف التي للمعرفة في السياقات الكلية للحياة العملية»، وأن كل ما نحتاجه هو الأنثروبولوجيا الثقافية (بالمعنى الواسع الذي يشمل التاريخ الفكري).

ويرى هابرماس ومؤلفون آخرون ممّن دفعتهم الدوافع ذاتها فكرة أن البحث التجريبي الحسّي تكفي مجسّدة «لخداع موضوعي». وهم يميلون إلى اعتبار مذهب «ديوي البراغماتي» و«المذهب العلمي»

---

(21) Jürgen Habermas, «Nachwort,» in: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse; mit e. neuen Nachw*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1, 2nd ed. (Frankfurt (am Main): Suhrkamp, 1973), p. 410,

وتـــرجـــم إلى: Jürgen Habermas, «A Postscript to Knowledge and Human Interests,» Translated by Christian Lenhardt, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3 (1973), p. 181,

وللحصول على نقدٍ للخط الذي ينتهجه هابرماس هنا ـ وهو نقد يشابه نقدي ـ انظر:

Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie* (Berlin: De Gruyter, 1969), pp. 20 ff.,

[وأنا مدين بالإشارة إلى Theunissen لرايموند غوس (Raymond Geuss)].

عند سلارز وفايرابند منتوجَين من منتوجات الإبستيمولوجيا غير الكافية. وإني أرى أن الفضيلة العظمى لديوي وسلارز وفايرابند تتمثّل في أنهم وجّهوا إلى نوع لاإبستيمولوجي من الفلسفة ومثّلوه جزئياً، وهو نوع يتخلّى عن أي رجاء «بالترانسندنتالي». ويقول هابرماس: إن على النظرية التي تبغي «تأسيس نفسها تأسيساً ترانسندنتالياً» أن:

تأليف الشروط الذاتية التي لا مفر منها التي تجعل النظرية ممكنة وتضع قيوداً عليها، لأن مثل هذا التعزيز الترانسندنتالي يميل دائماً إلى نقد ذاته الواثقة ذاتياً والفاهمة ذاتياً[22].

وتحديداً نقول: إن هذه ثقة مفرطة تتمثّل في التفكير أنه يمكن وجود شيء مثل الصدق مع الواقع بالمعنى الذي وضعه المذهب الواقعي الفلسفي، فنظريات التقابل الخاصة بالصدق تجنح إلى تشييء الوقائع بوصفها كائنات في العالم، فالإبستيمولوجيا بقصدها ومنطقها الداخلي تنظر في شروط الخبرة الممكنة لكي ترفع الغطاء والأوهام الموضوعية لمثل هذه النظرة، فكل شكل من أشكال الفلسفة الترانسندنتالية يزعم أنه يعيِّن شروط موضوعية الخبرة عن طريق تحليل البنية الفئوية لأشياء الخبرة الممكنة[23]. غير أنه كان لكل من ديوي وفتغنشتاين وسلارز وكُون وللآخرين من أبطال هذا الكتاب، طريقته الخاصة في فضح زيف «الصدق في الوقائع بالمعنى الذي وضعته الواقعية الفلسفية»، ولم يفكر أي منهم أن ذلك يجب أن ينجز عن طريق «تحليل البنية المقولاتية للأشياء الممكن اختبارها».

---

(22) Habermas, «Nachwort,» p. 411,
والترجمة الإنجليزية، ص 182.

(23) المصدر نفسه، ص 408- 409، وفي الترجمة الإنجليزية، ص 180.

إن الفكرة التي تقول إننا لا نستطيع أن نتجنّب المذهب الواقعي الفلسفي المفرط في ثقته وأشكال الاختزال الوضعية إلاّ عن طريق تبنّي شيء مثل وجهة نظر كَنْت الترانسندنتالية تبدو لي الخطأ الأساسي في برامج مثل برامج هابرماس «وأيضاً في فكرة هوسرل عن «فنومينولوجيا عالم الحياة» تصف البشر «قبل وصف العلم لهم»، فالذي يتطلّبه تحقيق هذه الأهداف المجيدة ليس التمييز الكَنْتي بين وجهتِي النظر الترانسندنتالية والتجريبية الحسّية، وإنما تمييزه «الوجودي» بين البشر بوصفهم ذواتاً حسّية وأشخاصاً أخلاقيين[24]. ويمكن رؤية الخطاب الكلامي العلمي العادي، ودائماً بطريقين، نعني كبحثٍ ناجحٍ عن الحقيقة الموضوعية، أو كخطاب كلامي من بين أشكال أخرى من الخطاب، كواحد من بين مشاريع عديدة تنخرط فيها. **وجهة النظر الأولى** تختص بالممارسة العادية للعلم العادي. وهنا لا تطرح أسئلة عن الاختيار الأخلاقي أو عن التهذيب، إذ سبق أن أزاحها الالتزام الضمني و«الواثق ذاتياً» بالبحث عن الحقيقة الموضوعية للموضوع المدروس. أما **وجهة النظر الثانية**، فإنها النظرة التي نستمد منها أسئلة من قبيل «ما هي النقطة المهمة؟»، أو «ما المغزى الذي يجب استنباطه من معرفتنا بكيفية عملنا وعمل

---

(24) يُحسن ويلفرد سلارز توظيف هذا التمييز الكَنْتي الأخير عندما يؤكّد على أن الشخصانية مسألة أن يكون المرء «واحداً منا»، ويقع في مجال الأوامر العملية التي لها صورة «هل ذلك كلنا نحن...» وليست سِمةً لأجسام عضوية معينة تُعزَل بوسائل تجريبية حسّية. لقد أثرت هذا الرأي، ولمرّات عديدة في هذا الكتاب، وبخاصة في الفصل الرابع، الجزء الرابع. وللاطلاع على استعمال سلارز له، انظر: Wilfrid Sellars: *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London: Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1968), chap. 7, and «Science and Ethics,» in: *Philosophical Perspectives*, American Lecture Series, publication; no. 667 (Springfield, IL: C.C. Thomas, 1967).

بقيه الطبيعة؟»، أو «ما علينا أن نفعل بأنفسنا بعد أن عرفنا قوانين سلوكنا الخاص؟».

كان الخطأ الرئيسي للفلسفة النَّسَقية على الدوام ماثلاً في فكرة أن مثل هذه الأسئلة يجب أن يُجاب عليها بواسطة خطاب كلامي جديد ما («ميتافيزيقي» أو «ترانسندنتالي») وصفيّ أو شارح «يتعاطى بـ «الإنسان» أو «الروح» أو «اللغة»، على سبيل المثال». هذه المحاولة للإجابة على أسئلة تتعلق بالتسويغ عن طريق اكتشاف حقائق موضوعية جديدة، وللإجابة على طلب الإنسان الأخلاقي لأشكال التسويغ مع أوصاف لمنطقة مميّزة، هي صورة الفيلسوف الخاصة عن الإيمان الباطل، نعني طريقته الخاصة المبدِّلة معرفته المزيَّفة بالاختيار الأخلاقي. وقد تمثّلت عظمة كَنْت في رؤيته الصورة «الميتافيزيقية» لهذه المحاولة وتدميره المفهوم التقليدي للعقل ليفسح المجال للإيمان الأخلاقي، فقدّم لنا كَنْت طريقة لرؤية الحقيقة العلمية على أنها شيء لا يمكنه إطلاقاً أن يوفِّر جواباً على حاجتنا لنقطة، ولتسويغ، وسبيل للزعم بأن قرارنا الأخلاقي المتعلق بما نفعل، وكانت طريقة مبنيّة على «معرفة» طبيعة العالم. وسوء الحظ تمثَّل في أن كَنْت صاغ تشريحه للعلم بمفردات اكتشاف «شروط ذاتية ضرورية» يكشف عنها التفكير في البحث العلمي. وهناك سوء حظ آخر يعادل الأول تمثَّل في اعتقاده بوجود إجراء للحكم في الأزمات الأخلاقية (بالرغم من أنه ليس مبنيّاً على «المعرفة»، لأن إدراكنا للأمر اللاشرطي ليس «معرفة»)[25]. لذا، فقد ابتدع أشكالاً جديدةً من

(25) انظر تمييز كَنْت بين المعرفة والمعتقد الضروري الموجود في: *K.d.r.V.*, A824-B852 ff.

وبخاصة استعماله «Unternehmung» كمرادف للأخير. هذا القسم من كتاب النقد الأول يبدو لي أنه القسم الذي يضفي معنى أكبر على المقطع المشهور المتعلق بنقد العقل =

الإيمان الفلسفي الباطل، أي وضع محاولات «ترانسندنتالية» لإيجاد الإنسان ذاته الحقيقية محلّ محاولات «ميتافيزيقية» لإيجاد العالم. وبمطابقته الإنسان الأخلاقي ضمنياً مع الذات الترانسندنتالية المؤلِّفة له، ترك الطريق مفتوحاً لمحاولات مابعد كَنْتية أكثر تعقيداً لاختزال الحرية إلى الطبيعة، والاختيار إلى المعرفة و(pour-soi) إلى (en-soi). هذا هو الطريق الذي حاولت ومازلت أحاول إغلاقه بواسطة إعادة صياغة تمييزات لاتاريخية وباقية بين الطبيعة والروح، وبين «العلم التشييئي» والتفكير، وبين الإبستيمولوجيا والهيرمينوطيقا بلغة تمييزات بين مسائل تاريخية ووقتية بين ما هو مألوف وما ليس مألوفاً وبين ما هو عادي. وما هو غير عادي. ذلك لأن هذه الطريقة في التعامل مع هذه التمييزات تسمح لنا ألاّ نراها منطقتين من البحث منفصلتين، وإنما كتمييز بين ما هو بحث وما ليس ببحث، بل كتحقيق أوّلي يمكن أن تنشأ منه أبحاث، نعني أشكال خطاب عادية جديدة (أو لا تنشأ). ولصياغة هذا الرأي بطريقة أخرى يمكن أن تساعد في إبراز روابطه بالمذهب الطبيعي، فإني أقول إن الوضعيين كانوا مصيبين بصورة مطلقة في اعتقادهم بوجوب استئصال الميتافيزيقا، عندما تغني «الميتافيزيقا» محاولةً أن تقدِّم معرفةً عما يعجز العلم عن معرفته. وهذه محاولة لإيجاد خطاب كلامي «يجمع» فوائد الصفة العادية مع الصفة غير العادية، أي السلامة البينذاتيّة للحقيقة الموضوعية مع فوائد الصفة التهذيبية لرأي أخلاقي غير مسوَّغ لكنه غير مشروط. إن الدافع لرؤية الفلسفة على طريق العلم الآمن هو الدافع للجمع بين مشروع أفلاطون الخاص بالاختيار الأخلاقي بوصفه معرفة الحقائق الموضوعية عن نوع خاص من الأشياء (مثال

= لإفساح المجال للإيمان، وذلك في BXXX. وعلى كل حال، يتكلم كَنْت وبطريقة غير متّسقة منطقياً، وفي مواضع أخرى عديدة، عن العقل العملي بوصفه ممّوِناً توسيعاً لمعرفتنا.

الخير) مع نوع من الاتفاق البينذاتي والديمقراطي حول أشياء موجودة في العلم العادي[26]، فالفلسفة التي كانت غير تهذيبية بالكلية، ولا علاقة لها بالاختيارات الأخلاقية، من قبيل الإيمان أو عدم الإيمان بالله أو لا تُعَدُّ فلسفة، وإنما كنوع خاص من العلم. لذا نقول: حالما ينجح برنامج يرمي وضع الفلسفة على طريق العلم السليم، فإنه ببساطة يحوِّل الفلسفة إلى اختصاص أكاديميٍّ مملّ. والفلسفة النَّسَقيّة توجد عن طريق توسيع الفجوة بين الوصف والتسويغ، وبين المعرفة والاختيار، وبين الحصول على الوقائع الصحيحة وإخبارنا عن كيف نحيا.

وحالما نرى هذه النقطة، نرى بوضوح سبب ظهور الإبستيمولوجيا كماهيّة للفلسفة النَّسَقية، وذلك لأن الإبستيمولوجيا هي محاولة رؤية نماذج التسويغ في الخطاب العادي «أكثر» من مثل تلك النماذج. وإنها محاولة لرؤيتها مرتبطة بشيء يتطلّب التزاماً أخلاقياً (نعني الواقع، والصدق، والموضوعية، والعقل)، فأن تكون سلوكياً في الإبستيمولوجيا يفيد العكس، وهو أن تنظر إلى الخطاب العلمي العادي اليومي بعدستين، فتراه نماذج تمّ تبنّيها لأسباب تاريخية مختلفة، وكإنجاز حقيقة موضوعية، حيث «الحقيقة الموضوعية» هي أفضل فكرة لدينا في الوقت الحاضر عن كيف نشرح ما هو جار، لا أكثر ولا أقلّ، فمن منظور المذهب السلوكي الإبستيمولوجي، تتمثّل الحقيقة الوحيدة في رأي هابرماس الذي يفيد بأن البحث العلمي صار ممكناً، ومحدوداً، بواسطة «شروط ذاتية

(26) وسرعان ما خضع الوضعيون لهذا الدافع، حتى وهم يؤكدون على أن المسائل الأخلاقية ليست معرفيّة، رأوا أن يضفوا وضعية شبه علمية على هجومهم الأخلاقي على الفلسفة التقليدية، وبالتالي عرّضوا أنفسهم لنقود ذاتية تتعلق باستعمالهم «العاطف» لكلمة «لا معرفيّ».

ضرورية» في أن مثل هذا البحث صار ممكناً بتبنّي ممارسات التسويغ، وأن لمثل هذه الممارسات بدائل ممكنة. غير أن هذه «الشروط الذاتية» ليست «ضرورية» ويمكن اكتشافها عن طريق «التفكير في منطق البحث»، فهي مجرد وقائع عمّا يعتبره مجتمع معين، أو مهنة، أو مجموعة أخرى، أساساً صالحاً لتأكيدات من نوع معيّن. ومثل هذه المصفوفات النسقيّة يدرس بطرق تجريبية حسّية وهيرمينوطيقية مشتركة خاصة «بالأنثروبولوجيا الثقافية». وتبدو هذه الشروط الذاتية، من وجهة نظر المجموعة المذكورة عبارةً عن جمع لواجبات عملية مألوفة (مثل «المحرّمات القبلية»، وطرق مل) مع النظرية الجارية المعيارية الخاصة بالموضوع. أما، من وجهة نظر مؤرّخ الأفكار أو الأنثروبولوجي، فهي وقائع تجريبية حسّية تتعلق بمعتقدات مجموعة من الناس، وبرغباتها، وبممارساتها. وجهتا النظر هاتان غير منسّقتين، بمعنى أننا لا نستطيع أن نعتمدهما في الوقت نفسه. غير أنه لا يوجد أساس ولا حاجة لوضعهما في مركَّب أعلى. ويمكن للمجموعة المذكورة أن تنتقل من وجهة نظر واحدة إلى أخرى (وبالتالي «تشييء» ذواتها الماضية عبر عملية «تفكير» وجعل الجمل الجديدة تصدق على ذواتها الحالية). غير أن هذه ليست عملية ملغّزة تتطلّب فهماً جديداً للمعرفة الإنسانية، فهذه واقعة معروفة وهي أن الناس يمكن أن يرتابوا بما يفعلون، فيبدأون بالكلام بطرق لا يمكن مقارنتها مع الطرق التي استعملوها من قَبْل.

وهذا يصحّ على أكثر أشكال الخطاب الجديدة إثارةً وإقلاقاً، فعندما يقدِّم فلاسفة تهذيبيّون، مثل ماركس وفرويد وسارتر، شروحاً جديدة لنماذجنا المألوفة الخاصة بتسويغ أفعالنا وأقوالنا التأكيدية، وعندما تؤخذ هذه الشروح وتُدمج في حياتنا، فإننا نجد في ذلك أمثلة مثيرة عن ظاهرة تغيير التفكير للمفردات وللسلوك. غير أن هذه الظاهرة لا تقتضي، كما ناقشت في الفصل السابع، أيَّ فهم جديد

خاص ببناء النظريات أو إثباتها. وأن نقول إننا غيّرنا أنفسنا بإدخالنا فيها وصفاً للذات جديداً (أو باستعمال مفردات مثل «مفكر بورجوازي» أو «مدمِّر ذاتياً» أو «خادع ذاتياً») هو قولٌ صادق بما فيه الكفاية. غير أن هذا ليس مفاجئاً أكثر من الواقعة التي تقول: إن الناس غيّروا معطيات علم النبات بواسطة عملية التهجين التي صارت بدورها ممكنةً بالنظرية النباتية، أو إنهم غيرّوا حياتهم الخاصة باختراعهم القنابل ومواد التلقيح. إن التأمل في إمكانية مثل هذه التغييرات، مثل قراءة الخيال العلمي، يساعدنا على التغلّب على ثقة «المذهب الواقعي الفلسفي» بذاته. غير أن مثل هذا التأمل لا يحتاج تكملةً من وصف ترانسندنتالي عن طبيعة التفكر، فكل ما يلزم هو الأثر التهذيبي لواقعة الخطاب أو إمكانية أشكال للخطاب غير عادية تدمِّر اعتمادنا على معرفة حصّلناها بأشكال خطاب عادية. والثقة الذاتية المعترض عليها والتي يشك بها، هي ببساطة في ميل الخطاب الكلامي العادي لوضع سدّ في مجرى تدفق المحادثة بواسطة تقديم نفسه مقدِّماً معجم مفردات مقنّناً لمناقشة موضوع مفترض، وبصورة أكثر تعييناً نقول: هو ميل الفلسفة المتمركز في الإبستيمولوجيا لإغلاق الطريق بتقديم نفسها معجم مفردات مقارن ونهائيّ لجميع أشكال الخطاب العقلي «الممكن»، فأقصيت الثقة الذاتية للنوع الأول المحدود من قِبَل الفلاسفة التهذيبيين الذي وضعوا فكرة المقايسة الكلية والفلسفة النسقيّة موضع الشكّ.

وبتكرار لا يطاق، أريد أن أؤكد من جديد على أن التمييز بين الخطاب العادي والخطاب غير العادي لا يتطابق مع أي تمييز في الموضوع (مثلاً: الطبيعة مقابل التاريخ، أو الوقائع مقابل القيم)، أو في المنهج (مثلاً: الموضوعية مقابل التفكير)، أو في المَلَكة (مثلاً: العقل مقابل الخيال)، أو في أيٍّ من أنواع التمييز الأخرى التي وظّفتها الفلسفة النسقيّة لتجعل معنى العالم ماثلاً في الحقيقة

الموضوعية عن قسم من العالم أو عن سمة من سماته، لا يلاحَظ أيٌّ منهما من قبل، فيمكن لأي شيء أن يوصف بالكلام بطريقة غير عادية، تماماً مثلما يمكن لأي شيء أن يكون تهذيبيّاً ولأي شيء أن يكون في نَسَق. وأنا كنت ولاأزال أناقش العلاقة بين العلم الطبيعي والأنظمة المعرفية الأخرى، لأنه، منذ زمن ديكارت وهوبز كان الافتراض بأن الخطاب العلمي هو الخطاب العادي وأن كل خطاب آخر يحتاج لأن يُصاغ على نموذجه هو الدافع المعياري للفلسفة. وحالما نلقي جانباً بهذا الافتراض، يمكننا أن نلقي جانباً أيضاً المذاهب المضادة للطبيعة التي كنت ولاأزال أتشكّى من وجودها، وبصورة أكثر تحديداً أقول: يمكننا أن نؤكد على كل ما يلي: كل كلام، وفكرة، ونظرية، وقصيدة، وتأليف، وفلسفة سيكون ممكناً التنبّؤ به بشكل كامل، بواسطة مفردات طبيعية. وسيسمح وصف ما بمفردات الذرّات والفراغ للعمليات المجهرية التي تجري داخل الكائنات البشرية الفرديّة، بالتنبّؤ بكل صوت أو لفظ يُلفظ، فليس ثمّة أشباح.

ولا يقدر إنسان على التنبّؤ بأعماله، وأفكاره، ونظرياته، وقصائدة... إلخ قبل أن يتخذ قراراً بخصوصها أو يخترعها. «وهذه ليست ملاحظة مثيرة حول الطبيعة الغريبة للبشر، بل هي نتيجة عادية لما تعنيه الكلمات "يقرِّر" أو "يخترع"»، لذا لا وجود لأمل (أو خطر) من القول إن معرفة الإنسان نفسه كـ (en-soi) ستجعله يتوقف عن الوجود كـ (pour-soi).

إن المجموعة الكاملة من القوانين التي تمكِّن من وضع هذه التنبّؤات، مضافاً إليها الأوصاف الكاملة لجميع البشر «بمفردات الذرّات والفراغ» لا تؤلّف كل «الحقيقة الموضوعية» عن البشر، ولا كل مجموعة التنبّؤات الصادقة حولهم، فسيظل هناك الكثير من مجموعات الحقائق الموضوعية المختلفة الأخرى «بعضها يفيد في

التنبّؤ وبعضها لا يفيد» بعدد ما يوجد من معاجم مفردات لا يمكن مقارنتها وبها يجرى البحث العادي المتعلق بالبشر (مثلاً: كل تلك المعاجم التي بمفرداتها تنسب للبشر معتقدات، ورغائب، وفضائل، وجمال).

عدم إمكانية المقايسة تؤدّي منطقياً إلى عدم إمكانية الاختزال وليس إلى عدم إمكانية الاتساق المنطقي، لذا، فإن الإخفاق في «اختزال» معاجم المفردات هذه إلى «مستوى قعر» علم الذرّات والفراغ لا يلقي شكاً على وضعيتها المعرفية أو على الوضعية الميتافيزيقية لأشيائها (وهذا يصحّ على القيمة الإستيطيقية للقصائد كما على معتقدات الأشخاص، وكذلك على الفضائل والإرادات).

وإن الجمع، (per impossible) لكل هذه الحقائق الموضوعية يظل غير تهذيبيّ، فقد يكون صورة لعالم بدون معنى، وبدون مغزى. وإذا بدا ذا معنى لفرد، فذلك يتوقَّف على ذلك الفرد، فبالنسبة إليه، سيبدو صادقاً أو كاذباً أو لا يبدو، غير أن يكون له «حقيقةً» معنى أو مغزى أو لا يكون لا يفيد أن يكون صادقاً أو كاذباً موضوعياً. وما إذا كانت معرفته بالعالم تعطيه حسّاً بما يفعل بالعالم أو فيه، أمرٌ يمكن التنبّؤ به، لكن «وجوب» هذا خلاف ذلك.

إن الخوف من العلم، ومن «المذهب العلمي»، ومن «المذهب الطبيعي»، ومن التحوّل إلى شيء وليس شخصاً بواسطة المعرفة المفرطة، هو الخوف من أن يصير الخطاب الكلامي خطاباً عادياً. أي الخوف من وجود أجوبة صادقة أو كاذبة موضوعياً على كل سؤال نطرحه، حتى تصح جدارة الإنسان ماثلةً في معرفة الحقائق، وفضيلة مجرّد معتقد صادق ومسوَّغ. وهذا أمر مخيف، لأنه يُقصي إمكانية شيء جديد تحت الشمس، نعني الحياة الإنسانية الشاعرية وليس مجرد الحياة التأملية.

غير أن الأخطار التي تهدّد الخطاب غير العادي لا تأتي من العلم أو الفلسفة الطبيعية، فمصدرها ندرة الطعام والبوليس السرّي، فإذا وجدت أوقات فراغ ومكتبات، فإن المحادثة التي ابتدأها أفلاطون لن تنتهي بتحوّل الذات إلى شيء، وهذا، ليس لأن جوانب من العالم، أو من البشر لم تكن موضوعات بحث علمي، وإنما وببساطة نقول: لأن المحادثة الحرّة والمرتاحة في وقت الفراغ تولّد خطاباً غير عادي، مثل الومضات المتطايرة إلى فوق.

5 ـ الفلسفة في محادثة النوع البشري

أنهي هذا الكتاب بالإشارة إلى العنوان المشهود لأوكيشوط[27]، لأنه يمسك بالنبرة التي أرى أن تناقش بمثلها الفلسفة. الكثير مما قلته عن الإبستيمولوجيا وخَلفَها الممكن هو محاولة لاستخراج بعض النتائج من عقيدة سلارز، أننا بوصفنا حَدَثاً أو حالة مثل حالةَ «المعرفة»، نحن لا نعرض وصفاً تجريبياً حسّياً لذلك الحدث أو تلك الحالة، فما نقوم به هو وضع الحدث أو الحالة في الفضاء المنطقي للأسباب، وفي تسويغ ما يقوله الإنسان والقدرة على التسويغ[28].

إذا فكرنا بأن المعرفة ليست امتلاكاً لماهيّة، وعلى العلماء أو الفلاسفة أن يصفوها، وإنما كحقٍّ من الاعتقاد، بواسطة المعايير

---

(27) انظر: Michael Oakeshott, «The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind,» in: Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen; New York: Barnes and Noble, 1974).

(28) Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality* (New York: Humanities Press, 1963), p. 169.

الجارية، فإننا نكون على الطريق الصحيح لأن نرى «المحادثة» سياقاً أخيراً فيه يجب فهم المعرفة، فنظرنا انتقل من التركيز على العلاقة بين البشر وموضوعات بحثهم إلى العلاقة بين معايير تسويغ بديلة، ومن هناك إلى التغيّرات الفعلية في تلك المعايير التي تؤلف التاريخ الفكري. وهذا يجعلنا نقدِّر وصف سلارز لبطله الأسطوري جونز الذي اخترع مرآة الطبيعة فجعل الفلسفة الحديثة ممكنةً، يقول سلارز:

ألم يتعرف القارئ على جونز على أنه الإنسان نفسه في منتصف رحلته من أصوات وتأوّهات الكهف إلى الخطاب الكلامي الذكي والمتعدِّد الأبعاد في غرفة الرسم، وفي المختبر، وفي مكتب الدراسة، ولغة هنري ووليام جيمس، وإينشتاين والفلاسفة الذين وفّروا بمحاولاتهم الخروج من الخطاب الكلامي إلى ἀρχη′ وراء الخطاب، أكثر الأبعاد غرابة من الجميع؟ (ص 196).

في كتابي هذا قدّمت نوعاً من المقدّمه لتاريخ الفلسفة المتمركزة في الإبستيمولوجيا كحدث من أحداث تاريخ الثقافة الأوروبية. وتعود هذه الفلسفة إلى اليونانيين، وتتفرع من الجوانب إلى أنظمة معرفية لافلسفية من جميع الأنواع قدَّمت نفسها، من وقت لآخر، بدائل للإبستيمولوجيا، وبالتالي للفلسفة. لذا، فإن الحَدَث المذكور لا يمكن مطابقته ببساطة مع «الفلسفة الحديثة» بمعنى مسلسل من الكتب المدرسية العادية الذي يشمل فلاسفة عظاماً ابتداء من ديكارت إلى راسل وهوسرل. ومع ذلك، فإن ذلك المسلسل هو حيث يكون البحث عن أسس للمعرفة بأوضح ما يكون. لذا، فإن معظم محاولاتي لتفكيك صورة مرآة الطبيعة تعلّقت بهؤلاء الفلاسفة. وقد حاولت أن أبيّن كيف أن دافعهم للخروج إلى ἀρχη′ وراء الخطاب الكلامي هو متجذِّرٌ في دافع رؤية الممارسات الاجتماعية للتسويغ أنها أكثر من

مجرد ممارسات. وركّزت بصورة رئيسية على تعابير هذا الدافع في أدبيّات الفلسفة التحليلية الأخيرة. ولم تتعدّ النتيجة أن تكون مقدِّمة، فالمعالجة التاريخية المناسبة تتطلّب معرفةً ومهارات لا أمتلكهما. غير أني آمل أن تكون المقدّمة كافيةً ليرى الإنسان المسائل المعاصرة في الفلسفة كأحداث في مرحلة معيّنة من محادثة، أعني محادثة لم تكن تعرف شيئاً عن هذه المسائل وقد لا تعرف شيئاً عنها مرّةً ثانية.

والواقعة المفيدة أننا نستطيع أن نتابع المحادثة التي ابتدأها أفلاطون من غير أن نناقش المواضيع التي أراد أفلاطون مناقشتها، تبيّن الفرق بين معاملة الفلسفة كصوت في محادثة، ومعاملتها كمادة موضوع، أي (Fach)، وكميدان بحث مهنيّ. المحادثة التي ابتدأها أفلاطون توسَّعتْ بأصوات لم يحلم أفلاطون بها، وبالتالي بفضل موضوعات لم يكن يعرف عنها شيئاً. «فموضوع» مثل علم التخييم، والفيزياء، والفلسفة الكلاسيكية، وتصميم الأثاث، قد يتعرض لثورات، لكنه يحصل على صورته الذاتية من حالته الحاضرة، ولابدّ من أن يُكتب تاريخه «بطريقة إصلاحية» (Whiggishly) كوصف لنضجه التدريجي. هذه هي أكثر الطرق تكراراً في كتابة الفلسفة، وأنا لا أستطيع أن أزعم أنني تجنّبت مثل هذه الطريقة كلياً في تخطيط نوع التاريخ الذي يحتاج إلى كتابة. غير أني آمل أن أكون قد بيّنت كيف يمكننا أن نرى المسائل التي ينشغل فيها الفلاسفة حالياً، والتي بها يرون الفلسفة، بطريقه إصلاحية، على أنها كانت دائماً نتائج حدث تاريخي، كدورات محادثة[29]، فقد قامت الفلسفة بهذا التحول

(29) هناك كاتبان حديثان ـ وهما ميشال فوكو (Michel Foucault) وهارولد بلوم (Harold Bloom) اعتبرا هذا المعنى للواقعية الصلدة للأصول التاريخية مركزياً في عملهما. انظر: Harold Bloom, *A Map of Misreading* (New York: Oxford University Press, = 1975), p. 33,

لمدة طويلة، لكنها قد تتحول في اتجاه آخر من غير أن يخسر البشر عقولهم أو تماسّهم مع «المسائل الواقعية».

إن اهتمام الفلسفة بالمحادثة كموضوع أو بفيلسوف فرد عبقري قد تغيّر، وسيستمر في التغيّر بطرق لا يمكن التنبّؤ بها تتوقف على الأحداث الطارئة. وتمتد هذه الأحداث، من التي تحدث في الفيزياء إلى ما يحدث في السياسة، فالخطوط بين الأنظمة معرفية ستصير غامضةً وتتنقَّل، وستنشأ أنظمة معرفية جديدة، بالطرق التي شرحها المسعى الناجح لغاليليو لخلق «مسائل علمية صرفة» في القرن السابع عشر، فأفكار مثل «الأهمية الفلسفية» و«مسألة فلسفية صرفة»، كما يجري استعمالها الآن لم تكتسب معنى إلاّ حوالى زمن كَنْت. والمعنى مابعد الكَنْتي الذي لدينا، والمفيد أن الإبستيمولوجيا، أو خَلَفاً ما لها، هي في مركز الفلسفة «وأن الفلسفة الأخلاقية، والإستيطيقا، والفلسفة الاجتماعية، على سبيل المثال، هي مشتقّة»، هو تفكر بالواقعة المفيدة أن الصورة الذاتية للفيلسوف المحترف

= عندما يقول: «كل الاستمرارية فيها مفارقة كونها عشوائية وبصورة مطلقة بأصولها، وهي، وبصورة مطلقة، ذات غائيات لا مفرّ منها. ونحن نعرف هذا، وبصورة قوية، مما يدعونه جميعنا، وبطريقة اجتماع ألفاظ مختلفة، حبنا يعيش حتى أن نظائره الأدبية لا تحتاج إلى برهان». ويقول فوكو، إن طريقته في النظر إلى تاريخ الأفكار «تجيز إدخال أفكار الصدفة، والانقطاع، والمادية في جذور التفكير ذاتها». انظر: Michel Foucault, «The Discourse on Language,»in: Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Translated from the French by A. M. Sheridan Smith, World of Man (New York: Pantheon Books, 1972), p. 231,

ومن أصعب الأمور أن نرى مصادفات قوية في تاريخ الفلسفة، لأنه، ومنذ هيغل كان التصوير التاريخي للفلسفة «تقدمياً» أو نقول، «تراجعياً» «كما ورد في عكس هايدغر لوصف هيغل للتقدم»، لكنه لم يكن مطلقاً من غير حسٍّ بالحتميّة. وإذا أمكن أن نرى مرةً رغبة بمفردات مقارنة ثابتة وحيادية ولا تاريخية واعتبارها ظاهرة تاريخية، فقد يكون عندئذٍ بإمكاننا أن نكتب تاريخ الفلسفة بطريقة أقل ديالكتيكيّة وأقل عاطفيةً مما كان ممكناً إلى الآن.

تعتمد على انشغاله المهني بصور مرآة الطبيعة. ومن غير الافتراض الكَنْتي الذي يقول، إن الفيلسوف يمكنه أن يقرّر (*quaestiones juris*) بالنسبة إلى مزاعم بقية الثقافة، فإن هذه الصورة تتداعى. ويعتمد ذلك الافتراض على فكرة وجود شيء مثل فهم ماهيّة المعرفة، أي القيام بما قال سلارز إننا عاجزون عن القيام به.

إن إسقاط الفكرة التي تصف الفيلسوف بأنه يعرف شيئاً عن المعرفة لا يعرفه إنسان آخر، يعني إسقاط الفكرة التي تفيد بأن لصوته دائماً سيطرة على انتباه المشاركين الآخرين في المحادثة. وسيكون هناك إسقاط أيضاً لفكرة وجود شيء اسمه «المنهج الفلسفي» أو «التقنية الفلسفية» أو «وجهة النظر الفلسفية» تمكّن الفيلسوف المحترف (*ex officio*) أن يكون له نظرات مهمة، لنقل عن احترام التحليل النفسي، ومشروعية قوانين مشكوك بها معيّنة، وحلّ أزمات أخلاقية، و«صلاح» مدارس تصوير تاريخي أو نقد أدبي، وما قارن. والحق أن الفلاسفة غالباً ما يكون لهم نظرات مهمة حول هذه المسائل، وتجربتهم المهنية كفلاسفة هي غالباً ما تكون شرطاً ضرورياً لنظراتهم. غير أن هذا لا يعني القول: إن للفلاسفة نوعاً خاصاً من المعرفة عن المعرفة (أو أي شيء آخر) منها يستخرجون نتائج ذات صلة. والآراء المتطفّلة المفيدة التي يمكنهم أن يقدّموها عن المواضيع المختلفة التي ذكرتها قبل قليل ممكنة بداعي معرفتهم بالخلفية التاريخية للمناقشات التي دارت حول ما يماثلها، والأهم يختص بواقعة أن تلك المناقشات حول مثل تلك المواضيع تقطَّعت بأفكار وصيغ فلسفية مبتذلة جعلت المشاركين الآخرين يتعثرون في قراءتهم، لكن الفلاسفة المحترفين يعرفون معرفةً عميقةً حسناتها وسيئاتها.

إذن، صورة الفلسفة كمهنة في المذهب الكَنْتي الجديد هي صورة «العقل» أو «اللغة» كمرآة للطبيعة، لذا قد يبدو أن المذهب

السلوكي الإبستيمولوجي والرفض الحاصل لصورة المرآة يؤدّيان إلى الرأي الذي يفيد بأنه لا يمكن وجود مثل هذه المهنة أو يجب عدم وجودها. غير أن هذه النتيجة لا تكون، فالمهن تبقى بعد النماذج التي خلقتها. وفي أي حال نقول: إن الحاجة إلى معلمين قرأوا الفلاسفة العظام الذين قضوا تكفي للتأمين على أنه سيكون هناك أقسام فلسفة مادامت هناك جامعات. وإن النتيجة الفعلية لخسارة الإيمان بصورة المرآة، وهي واسعة الانتشار، تتمثّل في «تغليف» المسائل التي خلقتها تلك الصورة خلال حقبة تاريخية. وأنا لا أعرف ما إذا كنا، في الواقع، في نهاية عصر، فهذا يتوقّف، كما أظنّ، على ما إذا كان ديوي، وفتغنشتاين، وهايدغر محبوبين. ويمكن أن يعيد عبقري ثوري إحياء صورة المرآة والمجرى الرئيسي للفلسفة النَّسَقيّة. أو، قد تسلك صورة الفيلسوف التي قدّمها كَنْت الطريقَ الذي سلكته صورة الكاهن في القرون الوسطى، فإذا حدث هذا، فإن الفلاسفة أنفسهم لن يعودوا ينظرون بجدّية إلى فكرة أن الفلسفة توفرّ «الأسس» أو «التسويغ» لبقية الثقافة، أو أنها هي التي تقرر (*quaestiones juris*) الأقسام الصحيحة للأنظمة المعرفية الأخرى.

فأيّاً يكن الذي يحدث، فليس ثمة خطر من «نهاية الفلسفة»، فالدين لم ينته في عصر التنوير، وما انتهى الرسم التشكيلي بظهور المذهب الانطباعي. وحتى إذا غُلِّفت الحقبة الممتدّة من أفلاطون إلى نيتشه «وأُبعدت» على طريقة هايدغر، وحتى لو بدت فلسفة القرن العشرين مرحلةَ عودة وملء انتقالية بشعة (مثلما تبدو فلسفة القرن السادس عشر لنا الآن)، سيظل هناك شيء اسمه «فلسفة» على الجانب الآخر من الانتقال. لأنه حتى لو بدت المسائل المتصلة بالتمثيل مهجورةً من قِبَل خَلَفنا كما بدت مسائل المذهب الصوري المادي لنا، فإن الناس سيظلّون يقرأون أفلاطون، وأرسطو،

وديكارت، وكَنْت، وهيغل، وفتغنشتاين، وهايدغر. أمّا عن الأدوار التي سيلعبها هؤلاء الرجال في محادثة خَلَفنا، فلا أحد يعرف شيئاً أيضاً. كما لا يعرف أحد عما إذا كان التمييز بين الفلسفة النَّسَقية والفلسفة التهذيبية سيبقى. وربما تصير الفلسفة تهذيبية فقط بحيث يصير تحديد الإنسان بأنه فيلسوف بواسطة الكتب التي يقرؤها ويناقشها، وليس بواسطة المسائل التي يرغب في حلّها. وربما سيوجد شكلٌ جديدٌ من الفلسفة النَّسَقيّة لا علاقة له بالإبستيمولوجيا غير أنه يجعل البحث الفلسفي العادي ممكناً. هذه التأملأت لا قيمة لها، ولا شيء مما أقوله يجعل أحدها أكثر مقبوليةً من الآخر، فالنقطة المهمة الوحيدة التي أودُّ الإلحاح عليها هي أن اهتمام الفلاسفة الأخلاقي يجب أن يكون الاستمرار في محادثة الغرب، وليس في الإلحاح على محلٍّ للمسائل التقليدية الخاصة بالفلسفة الحديثة، في داخل تلك المحادثة.

الثبت التعريفي

أشــيــاء فــي ذاتــهــا (Noumena): فــي ســيــاق كــلامــه عــلــى الإبستيمولوجيا (نظرية المعرفة)، أنشأ الفيلسوف الألماني إيمانويل كَنْت (Immanuel Kant) تمييزاً بين الأشياء في ذاتها (Noumena) وظواهرها (Phenomena)، وقال إننا لا نعرف إلا الظواهر التي تصل إلينا عبر الحواس وتكون عشوائية وبغير نظام، فتضفي عليها ما أسماه بـ «مبادئ» أو «مقولات» الفهم والعقل، مثل مبدأي المكان والزمان ومقولة السببيّة (أي علاقة السبب والنتيجة).

أغلوطة طبيعية (The Naturalistic Fallacy): هي أغلوطة منطقية غير مقبولة، كان أول من قال بها الفيلسوف مور (G. E. Moore)، وهذا مثل عليها:

التمييز العنصري ظاهرة موجودة في العالم

هناك تمييز عنصري ضد السود في أميركا

لذلك، يجب أن أكره الإنسان الأبيض.

واضح أن المقدمتين في هذا البرهان تمثلان حقيقتين وجوديتين، لكن النتيجة وجوبية وليست وجودية. وهنا الأغلوطة.

أغلوطة منطقية (Fallacy): وهي الحجّة (أو البرهان) التي تشذّ

عن قواعد الاستدلال المنطقي الصحيح، فإذا قال قائل:

بما أن كل إنسان فانٍ

وبما أن سقراط إنسان

إذاً، سقراط باقٍ

فإن حجّته عبارة عن أغلوطة.

وتجدر الإشارة إلى أن مبحث الأغاليط في علم المنطق يشتمل على أنواع كثيرة، وهي قسمان: **قسم صوري** (Formal) **وقسم غير صوري** (Informal). والأغلوطة هي من النوع الأول الذي ينتهك قوانين المنطق. ومن النوع الثاني نذكر: «أغلوطة الغموض» في معاني التعابير المستعملة، وأغلوطة الطعن بالشخص.

أوغست كونت (Auguste Comte) (1798 ـ 1853): لكي نفهم الإنجاز الفكري الذي حققه أوغست كونت علينا أن نذكر الحقيقة التالية: إن الشغل الشاغل لتفكيره كان حالة الفوضى السياسية والأخلاقية للمجتمع في زمانه، وبالتالي اعتقاده بأن الخلاص لا يرجى إلا بإعادة تنظيم المجتمع وفقاً لفلسفة جديدة يكون المنهج العلمي أساساً لها.

حقاً لقد كان كونت رجل إصلاح، همّه تنظيم الحياة الاجتماعية لخدمة النظام (Order) والتقدم (Progress). وإن أحد أهم أسباب أو مصادر الفوضى الاجتماعية كان في نظر كونت «الفوضى الفكرية». يقول:

«لا لزوم لأن تبرهن لأي إنسان يقرأ هذا الكتاب «كتابه» أن الأفكار هي التي تحكم العالم، أو هي التي ترميه في الفوضى. بكلمة أخرى: إن كل الآلة الاجتماعية تقوم على الآراء. وإن الأزمة

السياسية والأخلاقية العظيمة التي تمر بها المجتمعات الآن نشأت من الفوضى الفكرية، كما يدل على ذلك التحليل الدقيق».

أما الإنقاذ، فيكون بالفلسفة الوضعية، التي هي عبارة عن «علم فيزياء اجتماعي» (Social Physics). وتجدر الملاحظة أن بداية تفكيره في ذلك الاتجاه ظهرت في مقالته التي حملت عنوان «خطة العمليات الضرورية لتنظيم المجتمع» (Plan of the Scientific Operations Necessary for Reorganizing)، المؤرخة في عام 1822. يقول كونت في تعريفه لفلسفته الوضعية ما يلي:

«أفهم بالفلسفة الوضعية درس الظواهر الاجتماعية كما الظواهر الأخرى، فهي تدل على طريقة واحدة في التفكير يمكن تطبيقها على جميع الموضوعات التي تنشغل بها الروح الإنسانية».

واعتبر كونت الرياضيات «النظرية» حجر الزاوية في فلسفته الوضعية.

وفي مطلع كتابه (*Cours*) يطابق بين التقدم الإنساني وتقدم العقل البشري، ويضع القانون التالي المعروف بـ «قانون الحالات الثلاث» أو «قانون النمو» أو «التقدم»:

أ ـ الحالة أو المرحلة اللاهوتية (Theological Stage)، وفيها كان العقل الفردي والجمعي يفسّر الظواهر بردّها إلى كائنات فوق ـ طبيعية، على مثال الإنسان.

ب ـ الحالة أو المرحلة الميتافيزيقية، وفيها كان العقل يفسّر الظواهر بردّها إلى أسباب باطنية فيها.

ج ـ الحالة أو المرحلة الوضعية، وفيها صار العقل نابذاً للتفسير ومعنيّاً فقط بتطبيق المنهج العلمي المبنى على الملاحظة والتجريب

لهدف الكشف عن قوانين الظواهر. أي نظام سلوكها. الفوضى الاجتماعية تبقى ما بقي التفكير اللاهوتي الخرافي والتفكير اللاهوتي الخرافي والتفكير الميتافيزيقي التجريدي المطلق. الفلسفة الوضعية إذاً، ترفض مبدأ السببيّة والمطلقات، وتقول بالنسبيّة التاريخية والاجتماعية والطبيعية الملتزمة بالظواهر.

وكما يجب تنظيم المجتمع، سياسته، وأخلاقه بالفلسفة الوضعية، كذلك يجب أن تكون هذه الفلسفة أساساً لدين جديد هو دين الإنسانية، رجاله العلماء أو الفلاسفة الوضعيون.

الأخلاق عند كونت:

أ ـ أخلاق حقيقية.

ب ـ أخلاق نسبيّة وليست مطلقة.

ج ـ الطبيعة الإنسانية تحتوي على غرائز المودّة والإيثار. هذه حقيقة وضعية، لذلك فالأخلاق هي «إن يعمل الإنسان ما استطاع لكي تتغلّب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأَثَرَة، ولكي تتغلب النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية».

د ـ الكمال الأخلاقي يكون في الانسجام بين جميع الناس بواسطة الإرادة الطيبة المتبادلة وفقاً لهذا المبدأ: الحياة من أجل الآخرين. هذا المبدأ هو أسمى صيغة للأخلاق. موقفه عدائي من الليبرالية والاشتراكية والشيوعية. وفلسفته الوضعية كانت ردّاً عليها وهو رأي الرأسمالية، أفضل صورة للحياة الاقتصادية والسياسية، وهي في نظرة تتويج للتاريخ التطوري للإنسان.

رفض فكرة الصراع في المجتمع «مثل الصراع الطبقي»، فالتقدم يتمّ، ليس عن طريق الثورة بل عن طريق التوفيق بين الاتجاهات والطبقات المتصارعة.

اعتبر أن العامل الأساسي في التغيّر الاجتماعي يتمثّل في نموّ الأفكار وتطورها، فهو أحد الحتميين.

ثورة كوبرنيك (The Copernican Revolution): كوبرنيك كاهن عاش في القرون الوسطى، واشتهر بوضعه نظرية في علم الفلك تناقض نظرية بطليموس (Ptolemy)، التي كانت الكنيسة الكاثوليكية تتبنّاها، وتقول بمركزية الأرض وإن الشمس هي التي تدور حولها. وقال كوبرنيك بمركزية الشمس، وإن الأرض هي التي تدور حولها. ثم جاء بعده العالم الفلكي كبلر (Kepler) فأكّد ما قال، ووضع النظرية في صورة جديدة لكنها غير مختلفة جوهرياً.

وتجدر الإشارة إلى أن كوبرنيك خشي من نشر نظريته إبّان حياته كي لا يصيبه ما أصاب الآخرين ممن قالوا ما لا يتفق مع أفكار الكنيسة ومواقفها. لذا، فقد نُشرت بعد وفاته.

جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (1905 ـ 1980): فيلسوف وجودي فرنسي. يُعَدُّ من فئة الوجوديين الملحدين. لم يتزوج على الطريقة التقليدية، لكن علاقته بالأديبة الفرنسية سيمون دو بوفوار لم تنقطع طوال حياتهما.

قد تكون أفضل بداية للكلام عن فلسفة سارتر ليس بتكرار ما دبّجه يراع المؤرخين مما اتصل بكتاباته عندما كان حيّاً، وإنما تكون في الكشف عما ورد في دفاتره بعد وفاته. ولحسن حظنا أننا نستطيع اليوم أن نطّلع على دفترين من تلك الدفاتر نشرتهما ابنته المتبنّاة بعد ثلاث سنوات من الوفاة، وعرفت تلك الدفاتر باسم (*Cahiers pour une morale*).

يقول سارتر: «حريتي هي في اختياري أن أكون إلهاً، وكل أفعالي ومشاريعي جميعها تترجم هذا الاختيار وتعكسه صوراً في ألف

طريقة وطريقة». ويكرر وهو يشير إلى المشروع الأساسي للإنسان فيقول: «لا يستطيع الإنسان أن يختار إلاّ أن يكون ربّاً». ولما كان الإنسان عاجزاً عن تحقيق ذلك، فإن اختياره يحوِّل وجوده إلى عاطفة لا طائل وراءها.

وكانت أهم فكرة في تلك المذكّرات تتمثّل في الإلحاح على أن اختيار الحرية يجب أن يكون اختياراً ماديّاً بمعنى عدم اختيار حرية مجرَّدة، بل اختيار حرية مغمورة في الواقع.

نعود الآن إلى الكلام عن كتابات سارتر في حياته، فنذكر أنها حملت طابع خبرته هو، ففي عام 1938 سجّل تجربته في الثلاثينيات في روايته **الغَثَيان** (*La Nausée*). وفي أول الحرب العالمية الثانية، عام 1939، طبع سارتر قصصاً خمساً شملت **الجدار** (*The Wall*). وكانت الصفة الغالبة على كتاباته زمانئذٍ هي الصفة الأكاديمية.

بعد اختباره الحرب وانخراطه فيها جندياً، وبعد اعتقاله، كتب رائعته: **الوجود والعدم** (*Being and Nothingness*)، وهو الكتاب الذي ولّد له الشهرة، إذ تحدّث فيه عن الوجودية كما فهمها. أما أهم أفكاره الوجودية، فيمكن وضعها على النحو التالي:

1 ـ ليس للإنسان الفرد ـ كما خال المفكرون القدماء ـ ماهيّةٌ (Essence) سابقةٌ لوجوده، حتى لو ظُنَّ أن له هو الماهية.

2 ـ الإنسان الفرد حرّ حريةً مطلقة، وحريته في اختياراته.

3 ـ حريّة الإنسان المتمثلة في خياراته تسبب له قلقاً وخوفاً وغثياناً، وربما فقداناً للأمل، فقد يختار الفرد خيانة الوطن، مما يؤدي إلى إعدامه.

4 ـ حريّة الإنسان الفرد أمر محتوم، فالفرد محكومٌ أن يكون حرّاً!

جون ديوي (John Dewey) (1859 ـ 1952): عرف بمفهوم متميز للفلسفة، فهو يرى أن الفلسفة الجديرة بهذا الاسم يجب أن تكون عملية، فمادة الفلسفة ليست الفلسفة، وإنما «مسائل البشر». وتفكير ديوي ذو العلاقة بالطبيعة الإنسانية مدين لنظرية التطور البيولوجي، وكذلك لكتاب جيمس **مبادئ البسيكولوجيا** (*Principles of Psychology*) وكان مفهوم العادة أساسياً في تحليله للطبيعة الإنسانية.

وعموماً نقول: إنّ ديوي تبنّى فكرة التغيّر التي قال بها داروين وبنى عليها وجهات نظره وفلسفته، فالأفكار عنده صارت خصوصية وليست عامة، فهي «أدوات» (Instruments) للتعامل مع الأوضاع فكرةً فكرة، ووضعاً وضعاً. لذا، فضّل ديوي أن يسمّي براغماتيّته «الأداتية» (Instrumentalism) والفكرة التي لا تكون استجابة لوضع محدَّد لا تنفع ولا تكون فكرة.

جوهر وعَرَض (Substance and Accident): كانت هذه التعابير جزءاً من اللغة الفلسفية القديمة، وتحديداً لغة أرسطو، فقد رأى هذا الفيلسوف أن الأشياء جواهر لها صفات طارئة أسماها «أعراضاً»، مثل المكان والزمان والحالة وغير ذلك.

دالّة صدق (Truth-Function): وتدعى أحياناً رابطة الصدق. ومن أمثلتها نذكر «رابطة اللزوم» (أو التضمّن)، وصورتها C، فإذا قلنا: إذا كانت الشمس طالعةً، إذن النهار موجود، يمكننا أن نصوغ هذه الجملة الشرطية المتصلة ونربط مقدَّمها بتاليها على النحو التالي:

(ش) C (ن)

حيث (ش) تمثل «إذا كانت الشمس طالعة»، و(ن) تمثل «النهار موجود».

وتجدر الإشارة إلى أن دوالّ الصدق مبحث من مباحث علم المنطق.

سيمانطيقا (Semantics): هو الدراسة المنظّمة للمعنى. وما هو قائم الآن من أعمال حول السيمانطيقا مؤسس على أعمال المنطقيين واللغويين والفلاسفة. والسيمانطيقا المعاصرة تدين كثيراً إلى إسهامات فلاسفة مثل غوتلوب فريجه (Gottlob Frege)، وبرتراند راسل (Bertrand Russell)، وألفرد تارسكي (Alfred Tarski) من بين آخرين. وحديثاً استفاد هذا العلم من كتابات نعوم تشومسكي (Noam Chomsky).

قضية المنطقية (Proposition): هي ما يسمى «جملة» في قواعد اللغة، والأدق أن نقول: هي مضمون الجملة، فقد يكون المضمون الواحد في أكثر من لغة، فتكون القضية واحدة بالرغم من تعدّد صورها اللغوية، مثل: «أنا أحب» في العربية، (J'aime) في الفرنسية، (I Love) في الإنجليزية، فهذه الصيغ اللغوية الثلاث تفيد قضية واحدة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية يُقال في المنطق: القضية تتألف من «موضوع» و«محمول»، بدلاً من القول إنها تتألف من مبتدأ وخبر.

لودفيغ جوزيف يوهان فتغنشتاين (Ludwig Josef Johann Wittgenstein) (1889 ـ 1951): ارتبط اسم هذا الفيلسوف النمساوي الأصل بفلسفة اللغة، التي سؤالها المركزي هو: ما المعنى؟

ومرّت فلسفته في مرحلتين هما: المرحلة التي ظهرت فيها نظريته الأولى في كتابه (*Tractatus Logico-Philosophicus*) ودارت حول قضايا ـ الواقع، أي الجمل التي تصف الوقائع. أما المرحلة الثانية، فقد وضع فيها كتابه (*Philosophical Investigation*)، حيث عرض اللغة بكل استعمالاتها بوصفها جزءاً من الحياة الإنسانية. لذا،

فإن الأسئلة المتعلقة بالمعنى لابد أن تؤدي إلى أسئلة عمّا يدور في عقول الناس.

مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (1889 ـ 1976): فيلسوف وجودي ألماني. عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة فرايبورغ (Freiburg). كان ملحداً بالرغم من كون والديه كاثوليكيين.

أهم أفكار هايدغر الفلسفية نقع عليها في كتابه الذي ولّد له شهرة واسعة، نعني: **الوجود والزمان** (*Being and Time*)، فيه يقول إن الأقرب إلى وجودنا ليس أن نكون عارفين إزاء أشياء نعرفها، بل هو ذلك الاهتمام الذي يستعمل الأشياء ويوظفها. ويؤكد على أن «الوجود يجد نفسه فيما يفعله، ويستعمله، ويتوقعه، ويتجنّبه...».

طبعاً، ما يقصده هايدغر بالوجود هو وجود الإنسان الفرد. ويمكن توضيح هذه الفكرة الهايدغرية إذا فكرنا بأن علاقة الإنسان الفرد بالعالم إمّا أن تكون علاقة عارف بمعروف، أو علاقة انخراط فيه، حيث تتلاشى العلاقة وتقوم المطابقة محلّها.

ومع ذلك، بَل بالرغم من ذلك، فإن هايدغر لا يعتبر نفسه وجودياً. ويشرح أسباب ذلك الاعتبار في رسالة حملت عنوان: «حول المذهب الإنساني»، التي دفعته إلى كتابتها، وبطريقة غير مباشرة، محاضرة سارتر المشهورة «المذهب الوجودي مذهب إنساني»، حيث يصوغ سارتر المبدأ الأساسي للوجودية بهذه الكلمات: الوجود يسبق الماهيّة.

السؤال الذي يُطرح الآن هو: ماذا يريد هايدغر أن نفهم من فلسفته؟ والجواب المباشر هو: استبدال التفكير التمثيلي (التفكير الذي يمثِّل الأشياء) بتفكير يُتذكَّر.

فعلينا أن نحاول تذكُّر ما نسيناه، ألا وهو: الوجود، وليس

الموجودات، أي ليس مجرد الموجودات، بل الوجود الذي نحن نؤلف جزءاً منه.

وتجدر الإشارة إلى أن هايدغر لا يعتبر كيركغارد أكثر من مجرد كاتب مسيحي، أما نيتشه (Nietzsche)، فهو فيلسوفه المفضَّل، وقد اعتبره واحداً من أعظم الفلاسفة في كل العصور. وقد كتب مقالةً عبّر فيها عن إعجابه بنيتشه بعنوان «كلمة نيتشه «الله»».

والآن، لا أجد كلمةً واحدةً تعبر، وبكثافة، عن فلسفة هايدغر وتلخصها غير كلمة «العولمة». ولكن حذارِ من إفاداتها الراهنة، فالعولمة عند هايدغر هي الوجود في العالم، وجزء لا يتجزأ منه، وانخراطاً في بنيته وأشيائه وزمانه وتاريخه وثقافته، فثنائية الوجود الإنساني الفردي والعالم قد سقطت في فلسفته أيّما سقوط.

وختاماً لكلامنا عن الفلاسفة الثلاثة: كيركغارد، وسارتر، وهايدغر أقول: إن جامعهم وغيرهم من الوجوديين الآخرين (باستثناء نيتشه) كان فكرة التشاؤم، فالفرد الوجودي الحرّ حرّيةً مطلقة تترتّب عليه مسؤولية مطلقة، وهذه عبءٌ ثقيل، بَل مخيف. وقد عبّرت كتاباتهم، وحتى عناوين مؤلفاتهم، عن الشعور بالقلق العظيم، والخوف حتى الارتجاف، والغثيان وفقدان الرجاء.

ماصدق (Extension): إن كل تصوّر له بعدان: «مفهوم» و«ماصَدَق». المفهوم يشمل معناه وتوابع معناه، أما الماصَدق فيشمل جميع الأفراد أو الأشياء التي ينطبق عليها التصوّر. مثلاً: «إنسان» تصورٌ مفهومه يشمل كائناً حيّاً له قدرة على التفكير، والاجتماع، والسير على قدمين... وغير ذلك، لكن هذا التصور لا ينطبق إلا على عدد الأفراد الذين يؤلفون البشر جميعهم، وهذا ماصَدَق، فهو لا يطلق على الشجرة أو السيارة وما شابَهَ مما ليس في عداد البشر.

مبضع أوكام (Occam's Razor): أوكام فيلسوف عاش في القرون الوسطى. أما مبضعه، فقد قُصد منه الإفادة التالية: إذا أمكن شرح مسألة بمبدأ واحد أو بمبدأين، فلماذا عشرة. حالتئذ، على المفكر أو الفيلسوف أن يُعْمِل المبضع، فيقطع المبادئ التي عادة ما تكون نافلةً ويلقيها بعيداً. بكلمة أخرى: المطلوب هو الاقتصاد في العمل الفكري عموماً، والفلسفي خصوصاً.

مذهب اختزالي (Reductionism): ينظر أحياناً إلى هذا المذهب على أنه مضاد للمذهب الكلّي. ويفهم هذا المذهب بأنه شرح نظام معرفي معقَّد باختزاله إلى مكوِّناته الأساسيّة، فمثلاً: يمكن اختزال الكيمياء إلى الفيزياء، والبيولوجيا إلى الكيمياء.

مذهب أناني (Solipsism): وهذا الاسم مشتق أصلاً من اللغة اللاتينية (*Solus ipse*)، ومعناهما المرء وحده.

وتفيد هذه الصياغة عقيدتين، هما:

1 ـ أن المرء هو الذات الوحيدة، ومركز الوعي الوحيد.

2 ـ لا وجود لشيء بمعزل عن عقل الإنسان ذاته، وعن حالاته العقلية.

مذهب تجريبي حسّي (Empiricism): نشأ هذا المذهب الفلسفي في بريطانيا. كان أبرز مؤسِّسيه الفيلسوفان جون لوك (John Locke) ودايفد هيوم (David Hume). أما مبدؤه الأساسي، فيفيد أن أصل المعرفة واحد وحيد، ألا وهو الإدراكات الحسية التي تأتي بها الحواس. ورأى لوك أن العقل مجرد صفحة بيضاء (*Tabula Rasa*)، عليها تنطبع الإحساسات الواردة من الخارج. أما هيوم، فقد رفض هذه الفكرة، واعتبر الحاصل المعرفيّ عبارة عن تيّار من الإدراكات الحسية المختلفة ليس إلاّ.

مذهب سلوكي (Behaviorism): هو فلسفة البسيكولوجيا الأميركية. وتقوم هذه الفلسفة على مبدأ مؤدّاه درس السلوك، فلكي ندرس ما يجري في داخل الإنسان، الفرد أو الجماعة، ما علينا إلاّ أن نطبق المنهج العلمي المطبق في العلوم الطبيعية، فنراقب سلوكه. ومن مؤسسي هذا المذهب نذكر: واطسون وسكينر. وواطسون هو الذي قال إن سلوك الإنسان هو استجابات للمؤثرات الموجودة في محيطه، والتي يتعرّض لها.

مذهب الظاهرة الثانوية (Epiphenomenalism): هو فلسفة تتعلق بالعلاقة بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي، المعتبرَيْن مختلفَيْن في طبيعتهما. وتفيد هذه الفلسفة أن الحالات الفيزيائية وحدها لها القوة السببيّة، وأن الحالات العقلية عالةٌ عليها، فالحالات العقلية لا تشكل سبباً للظواهر بأي معنى. إن هي إلاّ سلسلة من حالات الوعي تدل على حدوث حالات في الجهاز العصبي، فعلى سبيل المثال، شعوري بالنعاس ليس سبباً لتثاؤبي، بل إن شعوري ذاك وتثاؤبي نتيجتان لحالة عصبية. الحالات العقلية، بالرغم من حقيقتها لا تتعدى أن تكون مثل الدخان الصاعد من الآلة، مجرد نتائج جانبية أو إضافية أو ثانوية لا تؤثر في مجرى الطبيعة.

وتجدر الإشارة إلى أن أول من طبّق ذلك على الوعي كان الفيلسوف الأميركي وليام جيمس (William James) في عام 1890.

وفي محاورة **فيدو** (*Phaedo*) لأفلاطون أكد سيمياس (Simias) على أن نسبة الجسم إلى العقل كنسبة الآلة الموسيقية إلى الموسيقى.

لم ينتشر هذا المذهب في القرن العشرين كثيراً، بالرغم من اهتمام كل من الفيلسوف جورج سانتايانا (George Santayana) (1905) وس. د. برود (C. D. Broad) (1925) به. وفي عام 1970

قال كيث كامبل (Keith Campbell) بما أسماه «مذهب الظاهرة الثانوية الجديد»، الذي جمع فيه بين المذهب الأصلي مع النظرة التي تعتبر الحالات العقلية حالاتٍ دماغية.

مذهب كلّي (Holism): هو مذهب أصله كلمة يونانية معناها «الكل» أو «الجميع»، وعندما تطبَّق يُقصد بها أن الشيء أو الموضوع لا يمكن شرحه بمجرد مجموع أجزائها المكوِّنة له وحدها، فالعكس هو الصحيح، أي أن النَّسَق **ككل** هو الذي يحدِّد الأجزاء وسلوكها. وقال أرسطو مرّةً في كتاب **الميتافيزيقا**: «الكل أكثر من مجموع أجزائه».

مذهب مثالي ترانسندنتالي (Transcendental Idealism): هو مذهب الفيلسوف الألماني إيمانويل كَنْت (Immanuel Kant)، ومفاده أن للمعرفة مصدرين هما: الحواس والعقل، فالحواس تقدم الإحساسات العشوائية التي لا نظام لها، والعقل يقدم مبادئ التنظيم (الزمان والمكان) والمقولات، مثل مقولة السببيّة، فإذا قال قائل: الكتاب «فوق» الطاولة، فهو قد حصَّل معرفةَ الكتاب والطاولة عن طريق حواسه، أما معرفته بالعلاقة المكانية «فوق»، فقد وفّرها له عقله، وتحديداً جانبٌ من عقله يسميه كَنْت «الفهم».

هيرمينوطيقا / تأويل (Hermeneutics): شمل فن بدايته نظرية ومنهج تأويل **الكتاب المقدس** (*The Bible*) ونصوص صعبة أخرى. وقد وسَّع فيلهلم ديلثي (Wilhelm Dilthey) تطبيقه ليشمل جميع الأفعال الإنسانية والمنتوجات، بما في ذلك التاريخ والحياة الإنسانية. وفي كتابه **الوجود والزمان** (*Being and Time*)، قدّم الفيلسوف هايدغر تأويلاً للكائن البشري بأنه الكائن الذي هو ذاته الذي يفهم ويؤول. وبفضل تأثيره صار هذا المذهب مركزياً في فلسفة القارة الأوروبية. وتجدر الإشارة إلى أن الكلمة (Hermeneuein) اليونانية تعني أن يعبر، ويوضِّح، ويترجم أو يؤول.

وجود بالفعل ووجود بالقوة (Actuality and Potentiality): يعود استعمال هذين المصطلحين إلى أرسطو. ومن الأمثلة على ذلك نذكر حبة القمح، فهي حبة قمح بالفعل لكنها سنبلة بالقوة. وقد وظّف أرسطو المصطلحَيْن بغية وصف التغير الذي وصفه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

وضعية (Positivism): نشأت الفلسفة الوضعية من حركات منفصلة في علم اجتماع القرن التاسع عشر وأوائل فلسفة القرن العشرين. وأهم أفكارها أفاد أن الفلسفة يجب أن تكون علمية، وأن الميتافيزيقا لا معنى لها، وأن هناك منهجاً علمياً شاملاً وقَبْليّاً، وأن وظيفة الفلسفة الرئيسية هي تحليل ذلك المنهج، وأن هذا المنهج الأساسي يطبّق في كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية، وأن العلوم المختلفة يجب اختزالها إلى علم الفيزياء، وأن الأجزاء النظرية للعلم يجب أن تكون ترجمتها ممكنة إلى قضايا «جمل» عن الملاحظات.

وابتدأت الوضعية مع فيلسوفي الاجتماع كونت دو سان - سيمون وأوغست كونت. وفي سياق تطورها نشأ مذهب جديد هو الوضعية المنطقية (Logical Positivism). وقد استبقى مؤسسوه الأفكار الرئيسة للمذهب الوضعي، لكنهم أضافوا جديدهم الذي تمثّل في التحليل المنطقي، فصارت الفلسفة عندهم تحليلاً وصياغةً لتصورات العلم. وقالوا بأن المعرفة الحسية هي الأكثر يقيناً، وأن أي تصوّر لا يتصل مباشرة بالخبرة الحسية يجب ترجمته إلى تصورات تشمل الملاحظة.

وهناك فلاسفة وضعيون منطقيون، مثل آير (A. J. Ayer)، وهو أحد المنافحين عن الوضعية المنطقية، بَل من مؤسسيها في بريطانيا، يقول في كتابه **اللغة، والصدق، والمنطق** (1936) قولاً اعتبره معيار المعنى، وهو: «يقال عن قضية «جملة» إنها ذات معنى (أي صادقة

أو كاذبة) إذا أمكن من التحقق منها تجريبياً بلغة الملاحظة الواقعية». وقد دعي هذا المعيار النظرية التحققية من المعنى، وهو مذهب الوضعيين المنطقيين.

واضح أن هذا التعريف للمعنى يقضي باعتبار الميتافيزيقا والأخلاق بلا معنى.

ويلفرد ستالكر سلارز (Wilfred Stalker Sellars) (1912 ـ 1989) : هو أحد أبرز الفلاسفة الأميركيين بعد الحرب العالمية الثانية. اشتهر بنقده التدميري «لأسطورة المعطى» (Myth of the Given)، وبنقده مع آخرين «للتصور الديكارتي للعقل»، وتحويله الانتباه من مقولات الفكر إلى اللغة الشعبية.

ثبت المصطلحات

ابتهاج غامر	Ecstasy
أبله/ أحمق	Goof
أثر صغير/ ذرّة	Vestige
أثر/عادة من الماضي	Hangover
اجتماع لفظتين مختلفتين	Oxymoron
إجحاف/ تحيّز/ تحامل	Prejudge
أجزاء واقعة على الجهة المقابلة من الكرة الأرضية	Antipodes
أحادي القرن (حيوان خرافي له جسم فرس)	Unicorn
أحجية/ مشكلة محيّرة	Conundrum
اختناق	Suffocation
أداة/ جزء من آلة	Gadget
إدراك مؤخّر	Hindsight
ارتياب/ استنكار	Askance
أساس/ قوام	Substrate
استبطان	Introspection

Extrapolation	استقراء من ملاحظات
Assimilation	استيعاب/ تَمثّل
Irradiation	إشعاع/ إنارة
Paraphrase	إعادة الصياغة/ السبك
Syntactic	إعراب
Bewilderment	انذهال/ ارتباك
Android	إنسان آلي
Groan	أنين/ تأوّه
Rhythm	إيقاع/ تواتر
Incipiency	بدء/ ابتداء
Syntax	بناء الجملة/ تركيبها
Anthropomorphism	تجسيم/ عزو الصفات البشرية إلى الأشياء
Iconoclasm	تحطيم التماثيل الدينية/ مهاجمة المعتقدات التقليدية
Vacillation	تردّد/ تذبذب
Antidote	ترياق مضاد للسم
Hypostatization	تشييء المجرّد
Conceit	تصوّر/ خيال/ وهم
Locution	تعبير/ أسلوب كلام
Corroboration	تعزيز/ تثبيت
Encapsulation	تغليف
Hybridization	تهجين
Craving	توق شديد

Prattle	ثرثرة
Burrow	جحر
Fetus	جنين
Bulk	حجم/ جسم
Birthright	حق البكوريّة
Larynx	حنجرة
Bafflement	حيرة/ ارتباك
Sleights	حيلة/ مكر
Raw	خام
Imposture	خداع/ دَجَل
Superstition	خرافة
Jeopardy	خطر
Phantasm	خيال/ صورة ذهنية
Wisp	خيط رفيع/ حزمة صغيرة
Propaedeutic	دراسة تمهيدية
Numerology	دراسة معاني الأعداد السحرية أو التنجيمية
Mote	درّة من الغبار
Batch	دفعة/ كمية مطلوبة
Fidelity	دقّة
Pail	دلْو/ ملء دلو
Conflation	دمج
Biped	ذو قدمين

Equanimity	رباطة جأش/ اتزان
Rejoinder	ردّ/ جواب
Aegis	رعاية/ حماية
Upshot	زبدة/ نتيجة
Nexus	سلسلة أشياء مترابطة
Ridge	سلسلة جبال
Gamut	سلسلة كاملة/ سلّم النغم
Dubiety	شك
Bugbear	صعوبة/ عائق/ مشكلة
Catch	صعوبة مخبوءة
Fuss	ضجة
Locution	عبارة/ تعبير
Neuron	عصب
Nomology	علم النواميس الطبيعية والمنطقية
Genetics	علم الوراثة
Feat	عمل فذّ
Obduracy	عناد/ قسوة الفؤاد
Uncanny	غريب/ خارق للطبيعة
Lacuna	فجوة/ ثغرة
Tenor	فحوى/ مغزى
Snare	فخ/ شَرَك
Interstice	فرجة/ صدع

Cult	فرقة دينية
Efficacy	فعاليَة/ قدرة على التأثير
Potency	فعالية/ قوّة
Disarray	فوضى/ تشوّش
Emanation	فَيْض
Fratricidal	قاتل الأخ أو الأخت
Template	قالب/ طبعة
Sanctity	قداسة
Husk	قشرة
Aviary	قفص كبير لحفظ الطيور
Faculty	قوة/ مَلَكة عقلية
Dictum	قول مأثور/ مَثَل
Spleen	كآبة
Recourse	لجوء/ استعانة
Cortex	لحاء
Jargon	لغة مضطربة/ غريبة
Censure	لوم/ نقد/ استهجان
Indigo	لون نيلي
Protoplasm	مادة حية أساسية في الحيوان والنبات
Extravagant	متطرّف/ متهوِّر
Trope	مجاز
Galaxy	مجرّة

Clumps	مجموعات
Raft	مجموعة كبيرة
Interlocutor	محاور/ محادث
Codex	مخطوطة
Laudation	مدح/ ثناء/ تمجيد
Solipsism	مذهب الأنانية
Puritanism	مذهب التطهر
Hilarity	مرح صاخب
Data	مسلّمة علمية
Matrix	مصفوفة
Spectroscope	مطياف/ منظار التحليل الطيفي
Lore	معرفة تقليدية/ مكتسبة بالخبرة
Overtone	معنى إضافي
Spindle	مغزل/ عامود الدوران
Cramp	مغْص/ تشنّج
Anthology	مقتطفات أدبية مختارة
Scruple	مقدار ضئيل/ حيرة
Prolegomenon	مقدِّمة
Garb	ملابس
Gambit	مناورة
Deviant	منحرف (وبخاصة المنحرف جنسياً)
Moot	موضع نقاش/ تجريدي

Disposition	ميل/ نزعة/ مزاج
Corollary	نتيجة
Flair	نزعة/ ميل
Paranoia	نزعة الارتياب/ جنون الشك
Cerebration	نشاط العقل/ عمله
Acuity	نظرة ثاقبة
Armchair	نظري (لاعملي)
Relief	نقش بارز/ نافر
Prototype	نموذج أولي/ أصلي
Kernel	نواة جوهر
Abyss	هاوية
Polemic	هجوم جدلي عنيف
Recipe	وصفة/ صيغة/ طريقة
Crust	وعاء زجاجي (بخاصة للماء المقدس)
Preempt	يحتلّ أولاً
Yoke	يربط/ يجمع
Muddle	يعكِّر/ يشوِّش

المراجع

1 ـ العربية

الكتب

أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990. (دراسات أدبية)

حنفي، حسن. التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم.

2 ـ الأجنبية

Books

Adler, Mortimer J. *The Difference of Man and the Difference It Makes*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.

Alfred, George Louis (ed.). *North Whitehead: Essays on His Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.

Alston, William P. [et al.]. *Philosophy in America: Essays*. Edited by Max Black. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965. (Muirhead, Library of Philosophy)

Apel, Karl-Otto. *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. [Translated from the German by Harald Holstelilie]. Dordrecht: D. Reidel, 1967. (Founda-

tions of Language, Supplementary Series; v. 4)

———. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 2 vols.

Vol. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*.

Aristotle. *Collected Works*. London: [n. pb.], 1885.

Armstrong, D. M. *A Materialist Theory of the Mind*. London; Routledge and Paul; New York: Humanities Press, 1968. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

———. *Perception and the Physical World*. London; Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1961. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

Augustine, St. Aurelius. *Concerning the Teacher (De magistro) and on the Immortality of the Soul (De immortalitate animae)*. Translated from the Latin with the Addition of a Preface by George G. Leckie. New York; London: D. Appleton-Century Company, Incorporated, 1938. (Appleton-Century Philosophy Source-Books)

Austin, J. L. *Sense and Sensibilia*. Reconstructed from the Manuscript Notes by G. J. Warnock. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Ayer, A. J. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover Publications, 1970.

Bacon, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Collected and Edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath. Boston, MA: Brown and Taggard, 1861.

Barthes, Roland. *S/Z*. Trans. Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1994.

Beck, I. J. *The Metaphysics of Descartes; a Study of the Meditations*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Black, Max. *Language and Philosophy; Studies in Method*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1949.

Blanshard, Brand. *Reason and Analysis*. La Salle, Ill.: Open Court Pub. Co., 1962. (Paul Carus Lectures, 12th ser)

Bloom, Harold. *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press, 1975.

Braun, Lucien. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys, 1973. (Association des publications près les universités de Strasbourg; fasc. 150)

Broad, C. D. *Scientific Thought*. London: K. Paul, 1923. (International Library of Psychology, Philosophy, and Scientific Method)

Burtt, Edwin A. *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. Garden City, NY: Doubleday, 1955. (Doubleday Anchor Books; A41)

Butler, R. J. (ed.). *Cartesian Studies*. Oxford: B. Blackwell, 1972.

Cahn, Steven M. (ed.). *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Hanover, NH: Published for the University of Vermont by the University Press of New England, 1977.

Campbell, Keith. *Body and Mind*. Garden City, NY: Anchor Books, 1970. (Problems in Philosophy)

Carnap, Rudolf [et al.]. *Challenges to Empiricism*. Edited by Harold Morick. Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., 1972.

Castanpeda, Hector-Neri (ed.). *Action, Knowledge, and Reality; Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975.

Caton, Hiram. *The Origin of Subjectivity; an Essay on Descartes*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973.

Chisholm, Roderick M. and Robert J. Swartz (eds.). *Empirical Knowledge; Readings from Contemporary Sources*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973.

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Bachelier, 1880.

———. *System of Positive Polity*. Translated by J. H. Bridges [et al.]. London: Longmans, Green and Co., 1875-1877. 4 vols.

Vol. 4: *Theory of the Future of Man*, with an Appendix Consisting of Early Essays on Social Philosophy.

Cornman, James W. *Materialism and Sensations*. New Haven, CT: Yale University Press, 1971.

Cousin, Victor. *Introduction à l'histoire de philosophie*. Paris: Didier et cie, 1868.

Davidson, Donald and Gilbert Harman (eds.). *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel, 1972. (Synthese Library)

——— and Jaakko Hintikka (eds.). *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*. Dordrecht: D. Reidel, 1969. (Synthese Library)

Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Edition de Minuit, 1972. (Collection critique)

———. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated with an Introd., by David B. Allison; Pref. by Newton Garver. Evanston: Northwestern University Press, 1973. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

Descartes, René. *Descartes: Philosophical Letters*. Translated and Edited by Anthony Kenny. Oxford: Clarendon Press, 1970.

———. *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984-1991. 3 vols.

Dewey, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, 1958.

———. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Putnam, 1960.

Doney, Willis (ed.). *Descartes: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books, 1967. (Modern Studies in Philosophy. Anchor Books; AP 5)

Dummett, Michael. *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth, 1973.

The Early Works of John Dewey. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1972.

The Encyclopedia of Philosophy. New York: Collier Books, 1967.

Evans, Gareth and John McDowell (eds.). *Truth and Meaning: Essays in Semantics*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Existentialism from Dostoevsky to Sartre. Edited, with an Introd., Prefaces, and New Translations, by Walter Kaufmann. New York: Meridian Books, 1956. (Meridian Books; M39)

Feigl, Herbert. *The «Mental» and the «Physical»; the Essay and a Postscript*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1967. (Minnesota Paperbacks; 10)

Feyerabend, Paul. *Against Method*. London; New York: Verso, 1988.

——— and Grover Maxwell (eds.). *Mind, Matter, and Method; Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1966.

Flugel, J. C. *A Hundred Years of Psychology, 1833-1933*. With an Additional Part: 1933-1963 by Donald J. West. New York: Basic Books, 1964. (Hundred Years Series)

Fodor, Jerry A. *The Language of Thought*. New York: Crowell, 1975. (Language and Thought Series)

Foster, L. and J. W. Swanson (eds.). *Experience and Theory*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1970.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated from the French by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972. (World of Man)

Fraser, Nancy. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press; London: Polity Press, 1989.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. [Translation Edited by Garrett Barden and John Cumming]. New York: Seabury Press, 1975. (Continuum Book)

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

Gilson, Etienne. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin, 1930. (Etudes de philosophie médiévale; XIII)

Goodman, Nelson. *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955

———. *Problems and Projects*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972.

Grabs, Herbert. *Speculum, Mirror und Looking-Glass*. Tübingen: M. Niemeyer, 1973. (Buchreihe der Anglia, Zeitschrift fur englische Philologie; Bd. 16)

Green, T. H. *Collected Works*. London: [n. pb.], 1885.

———. *Hume and Locke*. With an Introd. by Ramon M. Lemos. New York: Crowell, 1968. (Apollo Editions; A-197)

Gregory, R. L. *Eye and Brain*. New York; Toronto: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

———. *The Intelligent Eye*. New York: McGraw-Hill, 1970.

——— (ed.). *The Oxford Companion to the Mind*. 2nd ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

Grene, Marjorie. *A Portrait of Aristotle*. London: Faber and Faber, 1963.

Guignon, Charles and David R. Hiley (eds.). *Richard Rorty*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary Philosophy in Focus)

Guttenplan, Samuel (ed.). *Mind and Language*. Oxford: Clarendon Press, 1975. (Wolfson College Lectures; 1974)

Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse; mit e. neuen Nachw.* 2nd ed. Frankfurt (am Main): Suhrkamp, 1973. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1)

Hacking, Ian. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. London; New York: Cambridge University Press, 1975.

———. *Why Does Language Matter to Philosophy?*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1975.

Hamilton, Edith and Huntington Cairns (eds.). *The Collected Dialogues of Plato*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971. (Bollingen Series; 71)

Hampshire, Stuart. *Thought and Action*. London: Chatto and Windus, 1959.

Harman, Gilbert. *Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

Harré, Rom. *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan, 1970.

Heidegger, Martin. *Basic Writings: From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*. Edited, with General Introd. and Introductions to each Selection by David Farrell Krell. New York: Harper and Row, 1977. (His Works)

———. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper, 1962

———. *The End of Philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1973. (His Works)

———. *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven, CT: Yale University Press, 1959.

———. *The Question Concerning Technology, and Other Essays*. Translated and with an Introd. by William Lovitt. New York: Harper and Row, 1977.

———. *Unterwegs zur Sprache*. [Pfullingen]: Neske, 1959.

Hooker, Michael (ed.). *Descartes: Critical and Interpretive Essays*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

Hume, David. *Philosophical Works*. Boston, MA; Edinburgh: A. Black and W. Tait, 1854. 4 vols.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology; an Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated, with an Introd., by David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

———. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as a Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man*. Translated with Notes and an Introd. by Quentin Lauer. New York: Harper and Row, 1965. (Harper Torchbooks. Academy Library; TB1170)

James, William. *Letters*. Edited by Henry James. Boston, MA: Atlantic Monthly Press, 1920.

Kenny, Anthony. *Aquinas; a Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books, 1969. (Modern Studies in Philosophy)

Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. Translated from the Danish by David F. Swenson, Completed After his

Death and Provided with Introduction and Notes by Walter Lowrie. Princeton, NJ: Princeton University Press, for American Scandinavian Foundation, 1941.

Kuhn, Thomas S. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.

———. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961.

———. ———. 2nd ed. Enl. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970. (International Encyclopedia of Unified Science, Foundations of the Unity of Science; v. 2, no. 2)

Lee, E. N., A. P. D. Mourelatos and R. M. Rorty. *Exegesis and Argument; Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen: Van Gorcum, 1973. (Phronesis, a Journal for Ancient Philosophy, Supplementary; volume I)

Lewis, Clarence I. *Mind and the World-order; Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover Publication, 1956.

The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an Introd. by Richard Rorty. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967.

Locke, John. *Works*. [n. p.: n. pb.], 1823.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea: The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

———. *The Revolt Against Dualism; An Inquiry Concerning the Existence of Ideas*. [Chicago, IL]: Open Court Publishing Company; [New York]: W. W. Norton and Company, Inc., [1930].

Mandelbaum, Maurice. *Philosophy, Science, and Sense Perception: Historical and Critical Studies*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964.

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon Press, 1964.

Margolis, Joseph. *Interpretation Radical but Not Unruly: The New*

Puzzle of the Arts and History. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1995.

Maritain, Jacques. *The Dream of Descartes, Together with Some Other Essays*. Translated by Mabelle L. Andison. New York: Philosophical Library, 1944.

Mauthner, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie; neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Munchen: Leipzig, G. Muller, 1910. 2 vols.

McCulloch, Warren S. *Embodiments of Mind*. Cambridge, MA: M. I. T. Press, 1965.

McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Mischel, Theodore (ed.). *Cognitive Development and Epistemology*. New York: Academic Press, 1971.

Nietzsche, Friedrich. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche: The First Complete and Authorised English Translation*. Edited by Oscar Levy; Trans. by Maximilian A. Magge. New York: Gordon Press, 1974. 18 vols.

Oakeshott, Michael. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

———. *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen; New York: Barnes and Noble, 1974.

O'Connor, John (ed.). *Modern Materialism; Readings on Mind-Body Identity*. New York: Harcourt, Brace and World, 1959.

Oeuvres philosophiques. Ed. Alquiré. Paris: [s. n.], 1967.

O'Neil, Brian E. *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974.

Onians, R. B. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1951.

Passmore, John Arthur. *Philosophical Reasoning*. London: G. Duckworth, 1961.

Pearce, Glenn and Patrick Maynard (eds.). *Conceptual Change*. Dordrecht; Boston, MA: D. Reidel, 1973. (Synthese Library)

Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955.

Pitcher, George. *A Theory of Perception*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

——— (ed.). *Truth*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964. (Contemporary Perspectives in Philosophy Series)

——— (ed.). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1966. (Modern Studies in Philosophy)

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge; Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958.

Popkin, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. New York: Humanities Press, 1964.

Putnam, Hilary. *Meaning and the Moral Sciences*. London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1978. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

———. *Mind, Language, and Reality*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1975. (His Philosophical Papers; v. 2)

———. *Realism with a Human Face*. Edited by James Conant. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Quine, W. V. O. *From a Logical Point of View; 9 Logico-Philosophical Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.

———. *Ontological Relativity, and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 1)

———. *The Ways of Paradox, and Other Essays*. New York: Random, 1968.

———. *Word and Object*. Cambridge, MA: Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1960. (Studies in Communication)

Randall, J. H. *Aristotle*. New York: Columbia University Press, 1960.

Ratke, Heinrich. *Systematisches handlexikon zu Kants Kritik der reinen vernunft*. Leipzig; Hamburg: F. Meiner, 1929.

Reid, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. With a New Introd. by Baruch Brody. Cambridge, MA: M.I.T. Press, [1969].

Robinson, John A. T. *The Body; a Study in Pauline Theology*. London; Chicago, IL: Regnery, 1952. (Studies in Biblical Theology; no. 5)

Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982.

———. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1989.

———. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1991. (Philosophical Papers; v. 1)

———. *Truth and Progress*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1998. (Philosophical Papers; v. 3)

Rosenberg, Jay F. *Linguistic Representation*. Dordrecht, Holland; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., 1974. (Philosophical Studies Series in Philosophy; v. 1)

Routledge Encyclopedia of Philosophy. General Editor Edward Craig. London; New York: Routledge, 1998. 10 vols.

Royce, Josiah. *The Spirit of Modern Philosophy; an Essay in the Form of Lectures*. Boston, MA; New York: Houghton, Mifflin and Co., 1892.

Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. American ed. New York: Rand School of Social Science, 1924.

———. ———. Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 1914. (Lowell Institute Lectures; 1914)

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. New York: Barnes and Noble, 1965.

Saatkamp, Herman J. (Jr.) (ed.). *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995. (Vanderbilt Library of American Philosophy)

Santillana, Giorgio de. *The Crime of Galileo*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1955.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness; an Essay on Phenomenological Ontology*. Translated and with an Introd. by Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.

Scepticism, Man, and God; Selections from the Major Writings of Sextus Empiricus. Edited with Introd., Notes, and Bibliography by Philip P. Hallie; Translated from the Original Greek by Sanford G. Etheridge. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1964.

Scheffler, Israel. *Science and Subjectivity*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967.

Schwartz, Stephen P. (ed.). *Naming, Necessity, and Natural Kinds*. Ithaca [NY]: Cornell University Press, 1977.

Sellars, Wilfrid. *Philosophical Perspectives*. Springfield, IL: C.C. Thomas, 1967. (American Lecture Series, Publication; no. 667)

———. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1968. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

———. *Science, Perception, and Reality*. London; New York: Humanities Press, 1963. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

Shaffer, Jerome A. *Philosophy of Mind*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968. (Foundations of Philosophy Series)

Snell, Bruno. *Discovery of the Mind*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1953.

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement; a Historical Introduction*. 2nd ed. The Hague: M. Nijhoff, 1965. (Phaenomenologica; 5)

Stough, Charlotte L. *Greek Skepticism; a Study in Epistemology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1969.

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*. London: Methuen, 1966.

———. *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

Tennemann, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*. Leipzig: [s. n.], 1798.

Theunissen, Michael. *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik d. kritischen Theorie*. Berlin: De Gruyter, 1969.

Van Peursen, C. A. *Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

Vendler, Zeno. *Res Cogitans: An Essay in Rational Psychology*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972. (Contemporary Philosophy Series)

Versényi, Laszlo. *Socratic Humanism*. With a Foreword by Robert S. Brumbaugh. New Haven, CT: Yale University Press, 1963.

Vesey, G. A. (ed.). *Knowledge and Necessity*. [London]: Macmillan; [New York]: St Martin's Press, [1970]. (Royal Institute of Philosophy Lectures; v. 3)

Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. London; New York: Oxford University Press, 1958. (Home University Library of Modern Knowledge; 234)

Williams, Michael. *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1977. (Library of Philosophy and Logic)

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. London; New York: Macmillan, 1953.

Wolff, Robert Paul. *Kant's Theory of Mental Activity; a Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

Wood, Oscar P. and George Pitcher (eds.). *Ryle; a Collection of Critical Essays*. Introd. by Gilbert Ryle. Garden City, NY: Anchor Books, 1970. (Modern Studies in Philosophy)

Zeller, Eduard. *Vortrage und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*. Leipzig: Fues, 1877.

Periodicals

Aldrich, Virgil. «What It Is Like to Be a Man.» *Inquiry*: vol. 16, 1973.

Balz, A. G. A. «Concerning the Thomistic and Cartesian

Dualisms: A Rejoinder to Professor Mourant.» *Journal of Philosophy*: vol. 54, 1957.

Boorse, Christopher. «The Origins of the Indeterminacy Thesis.» *Journal of Philosophy*: vol. 72, 1975.

Boyd, Richard N. «Realism, Underdetermination and a Causal Theory of Evidence.» *Nous:* vol. 7, 1973.

Bradley, M. C. «Critical Notice, of J. J. C. Smart, Philosophy and Scientific Realism.» *Australasian Journal of Philosophy*: vol. 42, 1964.

Brandom, Robert. «Truth and Assertability.» *Journal of Philosophy:* vol. 73, 1976.

Bush, Eric. «Rorty Revisited.» *Philosophical Studies*: vol. 25, 1974.

Chisholm, Roderick M. «Intentionality and the Mental.» *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*: vol. 2, 1958.

Coder, David. «The Fundamental Error of Central State Materialism.» *American Philosophical Quarterly*: vol. 10, 1973.

Cunningham, J. V. «Essence and the Phoenix and the Turtle.» *English Literary History*: vol. 19, 1952.

Davidson, Donald. «The Method of Truth in Metaphysics.» *Midwest Studies in Philosophy*: vol. 2, 1977.

———. «On the Very Idea of a Conceptual Scheme.» *Proceedings of the American Philosophical Association*: vol. 47, 1973-1974.

———. «Truth and Meaning.» *Synthese*: vol. 7, 1967.

Dennett, Daniel. «Critical Notice of the Language of Thought.» *Mind*: vol. 86, 1977.

Feldman, Fred. «Kripke on the Identity Theory.» *Journal of Philosophy*: vol. 71, 1974.

Field, Hartry. «Quine and the Correspondence Theory.» *Philosophical Review*: vol. 83, 1974.

———. «Tarski's Theory of Truth.» *Journal of Philosophy*: vol. 69, 1972.

Fine, Arthur. «How to Campare Theories: Reference and Change.» *Nous*: vol. 9, 1975.

Fodor, Jerry. «Could There Be a Theory of Perception.» *Journal of Philosophy:* vol. 63, 1966.

Frankena, William. «The Naturalistic Fallacy.» *Mind*: vol. 68, 1939.

Geuss, Raymond. «Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie.» *Neue Hefte für Philosophie*: Heft 8, 1973.

Gibson, James J. and Eleanor J. Gibson. «Perceptual Learning: Differentiation or Enrichment?.» *Psychological Review*: vol. 62, 1955.

Gould, Josiah B. «Being, the World and Appearance in Early Stoicism and Some Other Greek Philosophers.» *Review of Metaphysics:* vol. 27, 1974.

Grice, H. P. and P. F. Strawson. «In Defense of a Dogma.» *Philosophical Review*: vol. 65, 1956.

Habermas, Jürgen. «A Postscript to Knowledge and Human Interests.» Translated by Christian Lenhardt. *Philosophy of the Social Sciences*: vol. 3, 1973.

Hampshire, Stuart. ««Critical Study» of the Concept of Mind.» *Mind*: vol. 59, 1950.

Harman, Gilbert. «Quine on Meaning and Existence, I.» *Review of Metaphysics*: vol. 21, 1967.

———. «Using Institutions about Reasoning to Study Reasoning: A Reply to Williams.» *Journal of Philosophy*: vol. 75, 1978.

Heidegger, Martin. «The Age of the World-View.» *Boundary II*: vol. 4, no. 2, Winter 1976.

Hellman, Geoffrey Paul and Frank Wilson Thompson. «Physicalism: Ontology, Determination, and Reduction.» *Journal of Philosophy*: vol. 72, 1975.

——— and ———. «Physicalist Materialism.» *Nous*: vol. 11, 1977.

Hiley, David R. «Is «Eliminative Materialism» Materialism?.» *Philosophy and Phenomenological Research*: vol. 38, 1978.

Hofstader, Albert. «Professor Ryle's Category-Mistakes.» *Journal of Philosophy*: vol. 47, 1951.

Lycan, William. «Kripke and the Materialists.» *Journal of Philosophy*: vol. 71, 1974.

MacIntyre, Alasdair. «Contexts of Interpretation.» *Boston University Journal:* vol. 24, 1976.

Malcolm, Norman. «Scientific Materialism and the Identity Theory.» *Dialogue*: vol. 3, 1964.

Kalke, William. «What Is Wrong with Fodor and Putnam's Functionalism.» *Nous*: vol. 3, 1969.

Kampe, Cornelius. «Mind-Body Identity: A Question of Intelligibitiy.» *Philosophical Studies:* vol. 25, 1974.

Kim, Jaegwon. «Materialism and the Criteria of the Mental.» *Syntheses*: vol. 22, 1971.

Lycan, William G. and George S. Pappas. «What Is Eliminative Materialism?.» *Australasian Journal of Philosophy*: vol. 50, 1972.

Mandelbaum, Maurice. «On the Historiography of Philosophy.» *Philosophy Research Archives*: vol. 2, 1976.

Matthews, Gareth B. «Consciousenss and Life.» *Philosophy*: vol. 52, 1977.

McRae, Robert. «Idea as a Philosophical Term in the 17th Century.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 26, 1965.

Meehl, P. E. and Wilfrid Sellars. «The Concept of Emergence.» *Minnesota Studies in the Philosophy of Science:* vol. 1, 1956.

Nagel, Thomas. «What Is It Like to Be a Bat?.» *Philosophical Review*: no. 83, 1974.

Nelson, B. J. «Functionalism and the Identity Theory.» *Journal of Philosophy*: vol. 73, 1976.

Pitcher, George. «Pain Perception.» *Phlosophical Review*: vol. 79, 1970.

Putnam, Hilary. «The Refutation of Conventionalism.» *Nous*: vol. 8, 1974.

———. «What Is «Realism»?.» *Proceedings of the Aristotelian Society*: vol. 76, 1976.

Rorty, Richard. «The Contingency of Community.» *London Review of Books:* 24 July 1989.

———. «Functionalism, Machines, and Incorrigibility.» *Journal of Philosophy*: vol. 69, 1972.

———. «Incorrigibility as the Mark of the Mental.» *Journal of Philosophy*: vol. 67, 1970.

———. «Indeterminacy of Translation and of Truth.» *Synthese*: vol. 23, 1972.

———. «Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein.» *Yale Review*: vol. 65, Spring 1976.

———. «Mind-Body Identity, Privacy and Categories.» *Review of Metaphysics*: vol. 19, 1965.

———. «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey.» *Review of Metaphysics*: vol. 30, 1976.

———. «Pragmatism, Categories and Language.» *Philosophical Review*: vol. 49, 1961.

———. «Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture.» *Georgia Review*: vol. 30, 1976.

———. «Putnam and the Relativist Menace.» *Journal of Philosophy*: vol. 90, no. 9, 1993.

———. «Realism and Reason.» *Proceedings of the American Philosophical Association*: vol. 50, 1977.

———. «Realism and Reference.» *Monist*: vol. 59, 1976.

———. «Reply to Professor Yutan.» *Philosophical Books:* 22 July 1981.

———. «Strawson's Objectivity Argument.» *Review of Metaphysics*: vol. 24, 1970.

———. «Verificationism and Transcendental Arguments.» *Nous*: vol. 5, 1971

———. «Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability.» *American Philosophical Quarterly*: vol. 7, 1970.

———. «The World Well Lost.» *Journal of Philosophy*: vol. 69, 1972.

Rosenthal, David. «Mentality and Neutrality.» *Journal of Philosophy*: vol. 73, 1976.

Strawson, P. F. «Review of Wittengstein's Philosophical Investigations.» *Mind*: vol. 63, 1954.

Stroud, Barry. «Transcendental Arguments.» *Journal of Philsosphy*: vol. 65, 1968.

Taylor, Charles. «Interpretation and the Sciences of Man.» *Review of Metaphysics*: vol. 25, 1971.

Urmson, J. O. «Recognition.» *Proceedings of the Aristotelian Society:* vol. 56, 1955-1956.

Vaihinger, Hans. «Über den Ursprung des Wortes «Erkenntnistheorie».» *Philosophische Monatshefte* (Leipzig): vol. 12, 1876.

Williams, Michael. «Inference, Justification and the Analysis of Knowledge.» *Journal of Philosophy*: vol. 75, 1978.

Wilson, Margaret. «Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness.» *Nous:* vol. 10, 1976.

Yolton, John W. «Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century.» *Philosophy Journal of the History of Philosophy*: vol. 13, no. 2, 1975.

Conferences

Dimensions of Mind; a Symposium. Edited by Sidney Hook. New York: New York University Press, 1960.

The Structure of Scientific Theories. Edited with a Critical Introd. by Frederick Suppe. Urbana: University of Illinois Press, 1974.

Transcendental Arguments and Science: Essays in Epistemology. Edited by Peter Bieri, Rolf P. Horstmann, and Lorenz Kruger. Dordrecht, Holland; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co., 1979. (Synthese Library)

Truth, Syntax and Modality; Proceedings of the Temple University Conference on Alternative Semantics. Edited by Hugues Leblanc. Amsterdam: North-Holland, 1973. (Studies in Logic and the Foundations of Mathematics; v. 68)

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ش ـ

ـ ط ـ

ـ ع ـ

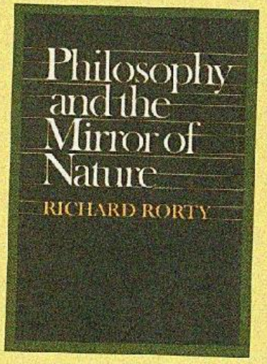
ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ ن ـ

الفلسفة
ومرآة الطبيعة



«... إنه لحدثٌ يشدّ الانتباه أن يظهر كتابٌ مهمّته المركزية، هي الاستجابة لِما ينشده الإنسان العادي من الفيلسوف، أي توفير بيان قويّ وواضح عن نتائج المواجهات المتشابكة في النقاش المهني، من غير تضحيةٍ بشروط البرهان الدقيق والتفصيلي...

سيعمِّر هذا الكتاب طويلاً قبل أن يظهر كتاب أفضل منه، فبالإضافة إلى أناقة الأسلوب، والتوزيع السهل الفعّال للبحث التاريخي، هناك القدرة على التمييز بطريقة مثيرة بين الخيوط المركزية والمسائل الجانبية في النقاش الحديث.

كل ذلك تجمَّع ليفتن القارئ، ويجذبه إلى الانخراط في النقاش...».

ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)
The London Review of Books

- **ريتشارد رورتي:** بروفسور في فرع كينان (Kenan) قسم العلوم الإنسانية في جامعة فيرجينيا.

- **د. حيدر حاج اسماعيل:** أستاذ الفلسفة والترجمة في الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا (AUST) في بيروت/ لبنان. من ترجماته: **من وجهة نظر منطقية** (2006)، **سياسة ما بعد الحداثية** (2009)، **العدالة كإنصاف** (2009).

المنظمة العربية للترجمة

ISBN 978-9953-0-1626-9

الثمن: 18 دولاراً
أو ما يعادلها